阿拉伯文化的黎明時期

阿赫默德・艾敏著

商務印書館

阿拉伯文化的黎明时期

阿赫默德·艾敏著
納　忠　譯

商　务　印　書　館
1958年·北京

فجر الاسلام

تأليف أحمد أمين

الطبعة الخامسة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة

١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م

本書根据开罗編譯出版社1945年版譯出

內 容 提 要

这本書是譯者在抗日战爭时期，根据 1928 年在开罗出版的阿拉伯文原著翻譯的。著者所使用的史观，完全是旧的史观，但所引証的史料，絕大部分是根据原始性的古典著作。在目前我国还缺乏阿拉伯史料翻譯的情况下，对从事历史教学与研究的同志，也許多少还有一些用处。特别关于伊斯兰产生前后的阿拉伯社会、經济、文化，阿拉伯与波斯、希腊、东罗馬的文化关系，倭馬亞王朝时期的阶級矛盾，阿拉伯統治者对奴隶与釋奴的压迫以及奴隶、釋奴对阿拉伯文化的貢献，伊斯兰初期的法律、政党、教派……等章，对于从事阿拉伯社会性質的研究，提供了不少的参考資料。本書曾于 1939 年由本館在香港出版，印数有限，此次重印，曾由譯者对照原本重新修改。

阿拉伯文化的黎明时期

阿赫默德·艾敏著　納　忠譯

商务印書館出版

北京东总布胡同 10 号

（北京市書刊出版業營業許可証出字第 107 号）

新华書店总經售

京华印書局印、装

統一書号 11017·61

1958 年 11 月初版　　開本 787×1092 1/32

1958 年 11 月北京第 1 次印刷　　字數 215,000

印張 9 13/16　　印數 1—1,40）

定價（7）¥ 0.85

目　录

第一篇　伊斯蘭前的阿拉伯半島

第一章　阿拉伯半島 ……1

阿拉伯半島的位置　阿拉伯半島的重要部分　阿拉伯半島的气候　阿拉伯半島的居民及其宗系　阿拉伯半島的社会状况

第二章　阿拉伯人与鄰国的关系……10

阿拉伯人与鄰国發生关系的原因　商業关系　波斯、罗馬边境的阿拉伯王国　希陽王国　爱薩西奈王国　犹太教与基督教

第三章　阿拉伯人的民族性……31

阿拉伯民族的思想性質　抹煞論者的意見　查哈斯的意見　伊本·赫尔东的意見　俄莱里的意見　对各种意見的討論

第四章　蒙昧时代阿拉伯人的思想生活……40

概論　环境与社会对于阿拉伯人思想的影响　沒有哲学与科学的时期

第五章　思想生活的表現……50

怎样研究阿拉伯人在蒙昧时代的思想生活　从語文方面　从詩歌方面　从諺語方面　从故事方面　本篇参考書目

第二篇　伊斯蘭教

第一章　蒙昧时代与伊斯蘭时代……71

"伊斯蘭"的意义　伊斯蘭的教訓　伊斯蘭教訓对于阿拉伯人的影响　蒙昧时代与伊斯蘭时代阿拉伯人的兩种道德观念　伊斯蘭影响阿拉伯人到什么程度　蒙昧时代的思想意識与伊斯蘭时代的思想意識的冲突

第二章　伊斯蘭远征胜利对于阿拉伯人思想生活的影响…85

阿拉伯人与非阿拉伯人的同化　伊斯蘭远征后的政策　奴隶与釋奴　奴隶与釋奴对于思想生活的影响　战敗国人民之奉伊斯蘭教

各民族的杂居 这三种原因对于阿拉伯人思想生活的影响 本篇参考書目

第三篇 波斯及其对于伊斯蘭的影响

第一章 波斯的宗教 ……101

波斯的宗教 瑣罗斯德教 摩尼教 馬茲德教 波斯人的王权观念 这三种宗教对于伊斯蘭人的影响

第二章 波斯的文学 ……114

波斯文学对阿拉伯文学的影响 詩歌的影响 文字的影响 格言的影响 歌唱的影响 文体的影响 本篇参考書目

第四篇 希腊、罗馬对于阿拉伯人的影响

第一章 基督教 ……125

伊斯蘭胜利时期的基督教 基督教的派別 基督教的影响

第二章 希臘哲学 ……127

希腊哲学在东方的傳布 新伯拉圖派 叙利亞人与希腊哲学的傳播 阿拉伯人对于希腊文化的吸取

第三章 希臘、罗馬的文学 ……134

古代希腊文学 阿拉伯人受希腊文学之影响較受波斯文学影响微弱的原因 希腊文学对于阿拉伯文学的影响 本篇参考書目

第五篇 伊斯蘭初期的学术活动

第一章 学术活动的概况 ……139

阿拉伯文盲之普遍 伊斯蘭对于阿拉伯学术活动的影响 学术的活动及其著名人物 釋奴与学术 宗教学的活动 历史学的活动 伊斯蘭初期的故事傳說 哲学的活动 倭馬亞王朝与学术活动这个时期的著作与編輯

第二章 思想生活的主要区域 ……170

这些区域的时代背景 汉志 麦加与麦地那的学校 汉志的文娛生活 文娛生活的表現 汉志文娛生活較伊拉克和叙利亞丰富的原因 伊拉克 巴斯拉和庫法的学校 伊拉克阿拉伯人的生活 叙利亞 叙利亞的学校 埃及 埃及的学术活动 本篇参考書目

第六篇　宗教学活动

概述 ……197

第一章　古蘭經及古蘭經注解 ……198

阿拉伯人了解古蘭經之互异　了解互异的原因　古蘭經注的来源　这个时代的經注家

第二章　聖訓学 ……209

聖訓未經記录的时期　聖訓之伪造　伪造的原因　聖訓眞伪的研究　著名的聖訓家及聖訓的搜集　聖訓对于阿拉伯文化的影响

第三章　法律学 ……226

蒙昧时代的法律　古蘭經及其律例　聖訓与立法　"意見"与立法　"意見"立法的紛歧　在初期怎样使用"意見"立法　著名的"意見"立法家　由个人的意見进而为会議的决議　伊拉克的"意見派"　意見派的特点　汉志的"聖訓派"　"聖訓派"盛行汉志的原因　"意見派"与"聖訓派"之爭　伊斯蘭远征胜利对于立法的影响　罗馬法与伊斯蘭法律　倭馬亞王朝与立法的关系　自然环境对于立法的影响　本篇参考書目

第七篇　宗教学派

第一章　哈里發問題及各学派产生的原因 ……253

第二章　哈瓦立及派(軍事民主派) ……256

哈瓦立及派發生的原因　哈瓦立及派的教訓　哈瓦立及派的支派　哈瓦立及派的特点　哈瓦立及派与阿拉伯文学

第三章　十叶派 ……266

十叶派發生的原因　十叶派的变迁　十叶派的教訓　十叶派对阿里的夸大及其原因　十叶派对于"領袖"(以瑪姆)的主張　著名的派别　十叶派的密秘活动　十叶派之受迫害　十叶派对于伊斯蘭的影响　十叶派的来源

第四章　麦尔吉阿派(中庸派) ……279

"麦尔吉阿"的意义　麦尔吉阿派产生的原因　麦尔吉阿派与倭馬亞王朝的关系　麦尔吉阿派的教訓

第五章 自由派与宿命派 ……282
自由派与宿命派的产生 自由論之倡議者 宿命派
第六章 穆阿台及勒派(分离派) ……286
穆阿台及勒的發生及命名的由来 穆阿台及勒派的教訓 穆阿台及勒派的政治主張 穆阿台及勒派为宗教之辯护及其受人厭惡的原因 本篇参考書目
黎明时期(公元 632——749 年)大事年表 ……301
主要譯名对照表 ……303
譯者后記 ……307

第一篇　伊斯蘭前的阿拉伯半島

第一章　阿拉伯半島

阿拉伯半島并不是阿拉伯人唯一的故乡，他們也居住在半島的周圍。由于他們大部住在半島，所以称为“阿拉伯半島”。

阿拉伯半島位于亞洲西南，北界叙利亞沙漠，东接波斯灣及阿曼灣，南濱印度洋，西瀕紅海。

阿拉伯半島以西部最高，向东則逐漸低下，至阿曼又复隆起；全島沒有常流的河道，只有一些时流时涸的山溪。

阿拉伯半島的絕大部分，是中部的沙漠地帶。这些沙漠地帶的性質，各不相同，大約可分为三部分：

1. 塞瑪瓦谷——現称为努弗德（阿拉伯人原来并不知道这名称），位于半島之北部；南至北 140 英里，东至西 180 英里。其他沙多細軟，并無河流，仅有稀少的水井和泉源；因为沙質如此，加以颶風时作，沙地多成陵谷，步履其中，崎嶇困难。冬季多雨，生長沙漠植物及各种顏色的小花；居民大部分为貝都印人。夏季干燥而炎热，貝都印人便由內地移到边地生活，到了冬季，又回到故乡，牧畜駝、羊。

塞瑪瓦谷之南，有舍迈尔山，山为新月形，弓背向南；气候溫和，雨水很多，水草丰富，散布着許多村鎮。阿拉伯人称此山为唐邑二山（卽爱查山及薩馬山）。“唐邑”乃族名，有支族名

舍迈尔，故又名舍迈尔山。

2. 南部沙漠——北接塞瑪尔谷，东及波斯灣；面积約 5 万平方英里。地平沙硬，碎石零散，而沙紋蕩漾，有如水波。雨水之期，到处綠草滋生，貝都印人便携帶家室，赶着駝、羊，迁到野外，逐水草而居，过 3 个月的游牧生活。在这个时期，游牧人便以酪漿充飢。到了夏天，水草枯萎，他們又迁回故乡。南部沙漠，天气异常干旱；有很少的地方，也生長些树林及波斯棗树。阿拉伯人用許多名称来称呼这个区域：在也門及哈达拉毛之东者，曰索也黑达，在哈达拉毛之东北部者曰爰哈哥府，在迈黑拉之北者曰杜胡拿。今全部合称魯布哈利(空曠区域之意——譯者)。

3. 黑石沙漠——雅古特在"地理辞書"中記載："这塊地区多黑石，有如火燒过一样"。黑石沙漠乃由火山爆發出的岩漿而成，由哈瓦蘭的东边綿延到麦地那，麦地那便介在兩片黑石沙漠的中間。黑石沙漠頗多，雅古特曾数出 29 处，其中最著名者如瓦基姆黑石地区，在这里曾發生过"黑石战役"。

越过沙漠区，便是半島的西部，分为兩个区域：北部的汉志，南部的也門。汉志北及伊勒(亞格白)，南接也門。"汉志"的意思为"間隔"，因为它是一段山脉，分开了紅海沿岸的低地帖哈麦，及东边的高原內志，故有这个名称。汉志是一个貧乏的区域，地多山谷，雨水降后，谷中充滿山洪，其后山洪便流入紅海；然而雨量却不甚多。汉志有少数的地方如塔伊夫等地，气候还算溫和；除此而外，便全是酷热之区。居民多为游牧的貝都印人，至今尚占居民总数六分之五，居于城鎮者，仅六分之一。汉志地当南北要冲，联系也門和北方的貿易，故地势頗为重要。犹太人在伊斯蘭未兴以前，已移居汉志；幷在赫巴尔及麦地那各地开辟了許多殖民地。麦加为汉志最著名的城

市，处于低洼不毛之地；南至北長二英里，东至西一英里，其地缺乏飲水，仅有一座賽母桑泉。麦地那原名叫斯里伯，不适于耕种，北有伍侯德山，多波斯棗林；东北为赫巴尔。

汉志之南为也門，位于半島的西南角，自古以肥沃富庶著称于世，薩那为其首府，古时曾为帝王之都，故附近遺有著名的海木丹王宫。也門东南部为馬里伯，乃賽白衣人的故乡。此外尚有奈芝蘭及亞丁諸城。也門居民在很古的时候，便和印度及近东各地發生过关系了。

也門之东为哈达拉毛，这个地区多山、多谷，有古城的廢墟，还留有文字遺迹。

哈达拉毛之东为多法尔，自古为香料产地，至今仍暢銷印度。阿曼在半島的东南角海濱，是一个山区，居民自古以善航聞于世。阿曼的西北，为巴林群島，北部紧接伊拉克边境。

由汉志东向，至巴尔賴沙漠，所經过的高原，叫內志，地势高曠，多沙漠与高山，零散地分布着一些适于耕种的地方，可算是阿拉伯半島气候最佳的地方了。

介于內志和也門之間者为叶瑪迈，东連巴林群島，西接汉志。叶瑪迈附近者叫俄卡才，有著名的市場。阿拉伯半島的气候，普遍是酷热的；高原地帶，夏天夜間稍凉，冬天水能結冰。阿拉伯半島上的东風，非常溫和，称为"薩巴"。历代阿拉伯的詩人，常常有詩歌来吟咏贊美。和东風恰恰相反的是炎热的南風。最好的日子是春天，接着是雨季，到处綠草滋生，可以牧放牲畜。

阿拉伯人居住在阿拉伯半島。有些历史家，以为阿拉伯半島的居民，和半島四鄰的居民，同出一源，后来鄰族的文化日漸發展，而島內各族仍然落后。如幼發拉底河流域及尼罗河流域的国家，早已文物燦然了，而被圍在高山大海中的半島

民族，依然过着游牧的生活。

这种主張对不对，姑不具論。但阿拉伯人的文化較鄰族落后，这是事实；他們仍然过着部落的游牧生活，所以居無定所，一到雨季，便携帶家室，赶着駱駝，到外面去寻找有水草的牧場；不象农民，紧密地定居在土地上，也不象城鎮里的人，会运用思維，改善自然环境，他們只知听候天时的支配；雨水好，就游牧而生，否則只好听天由命。这样的生活，絕不能致人类于文明进化之境，只有先安定了生活，然后动腦筋来改善，人类才会进化到文明的領域。

阿拉伯半島虽然有些較为进步的区域如也門等地，但是游牧的生活全島皆是。

这些游牧人分为若干部落，每一个部落便是社会的基本單位；各部落間常常紛爭不息，为了攻击敌人，或抗御外来的侵襲，或别种原因，便与其他部落結成联盟，以圖增加自己的力量。若干年以后，那些由許多小部落合并而成的大部落，都忘了自己的根源，而統屬在一个强大的族名下。后来，代远年湮，他們便認为大家原来都是出于一父一母的了。

历史学家写了好些書，来考証阿拉伯各部落的宗系及其分化的情形，但是那些宗譜，一直存在着很大的疑問。有人对馬立克教長說，某人自称其宗系直溯亞当，馬立克很不願意听这样的話，問他："他由那里知道的？"又有人对他說，某人自称其宗系直接伊斯瑪仪，馬立克否認道："誰告訴他的？"

譜录学家根据"旧約創世紀"的記載，以为半島北部的阿拉伯人是易卜拉欣（亞伯拉罕）之子伊斯瑪仪（以实馬利）的后裔，南部是叶葛唐（又名葛哈唐）的后裔；所以習慣上便称南部的人为"也門人"或"葛哈唐人"，称北部的人为阿德南人或尼薩里人，或木阿底人。这种区分，正确与否，我們不去研究，我

們認为由各方面来看，南北兩部是有眞正区别的：

1. 南部的人多定居，有較高的文化。“古蘭經”云：“賽白衣人的故乡，有安拉的征兆，卽左右有兩个花园，（我对其族人說）：你們食安拉的祿食吧！你們当感謝安拉吧！你們有美好的家乡，有多慈多恕的安拉。”（“古蘭經”34：——16）北方的人，則逐水草而居，幷無定所。

2. 南北居民，語言悬殊。也門的語言，無論單字的設置，或詞句的变化，都与汉志的不相同，关于此点，我們且留在后面去討論。当时也門語，最近似埃塞俄比亞語及阿卡德語；汉志語則近似希伯来語及奈巴特語。

3. 因为文、野生活的互异，語言、文字的悬殊，及民族的駁杂不純，所以南北民族，在思想文化方面，也是各不相同的。

我們幷不是說，南北居民完全隔离，彼此不相往来；事实上幷不如此。伊斯蘭教未兴以前，也門人迁移到汉志的非常多，而汉志人也有少数迁移到也門的。也門人向北方迁移的原因，是馬里伯地方壩堤坍塌，致使居民流离失散，流迁半島各方。公元前三、四世紀之間，当罗馬人的商業在紅海沿岸發展以后①，也門人的商業受了很大的打击，以致衰落崩潰。一部分的历史家，以为这也是他們迁移四方的一个原因。至于北人南迁的原因，或有認为人口繁殖，居住的地方不够，使他們不得不向外發展。

总之，依譜录学家的主張，伊斯蘭以前各部落間，彼此的迁动是極普通的事情。

南北居民，自古就結下了不可解的冤仇，相傳兩族在战爭之时，各族有各族的标帜，母才尔人纏紅巾揭紅旗，也門人則

① 阿拉伯人称“东罗馬”为“罗馬”(Rum)，以下同此。——譯者

一律纏黃巾揭黃旗。詩人艾布·台瑪木的咏春詩有一句說：

"美丽鮮花的紅白相間，仿佛也門人和母才尔人在战場上的头巾。"

这种仇恨的根源显然是文明与野蛮的天然冲突。不断的战爭增加了他們的仇焰，助長了他們之間的战火。最显著的例子就是麦地那人和麦加人之間的世仇（根据譜录学家的說法：麦地那的奥斯人和海茲勒支人乃是屬于也門人。麦加人乃是屬于阿德南人。），會延長到伊斯蘭产生以后。各部族間，喜欢互相夸耀，每一部族都說本族的宗系，才是最光荣的宗系，本族的人民，才是最尊貴的人民。其实也門人有很古的文明及固定的疆土，确較他族为优。伊斯蘭教兴起以后，穆罕默德是阿德南族人，穆聖的繼承者古萊氏族的哈里發，也是阿德南族人，于是阿德南族在各族間便占了优越的地位。也門人不甘落后，想出种种方法，企圖恢复固有的尊荣：他們或把古代的历史，染下一層美丽光华的顏色，說也門人原是先知胡德之子葛哈唐的嫡系；或自己承認和阿德南族同一宗系，乃是阿拉伯人之始祖伊斯瑪仪的后裔；或把阿拉伯人分为三个部分，說也門人才是土著的阿拉伯人，阿德南族及其他各族都不过是"新阿拉伯人"或"准阿拉伯人"而已。

譜录学家至今还主張也門人的始祖确是葛哈唐。葛哈唐生二子，以后便分为兩大族：克黑蘭族，希木叶利族。克黑蘭族又分若干支族，最重要的是：

1．唐邑族，在伊斯蘭未兴以前数百年便居住于艾查山及薩馬山（二山今以舍尔曼山著名）。为阿拉伯部族中最著名的一族，所以叙利亞、波斯各国人，統称阿拉伯人为唐邑族。

2．海木丹族、墨資罕吉族（居住于麦加附近塔伊夫东南之白努哈力斯族，便是屬于墨資罕吉族）及白吉萊族，大部分

住在也門。白吉萊族在欧默尔为哈里發的时代，对于征服伊拉克曾出过很大的力量。

3. 居住于叙利亞沙漠的阿米来族和朱薩母族（在幼發拉底建希蘭王国的賴赫米族便屬于这一族）以及曾統治哈达拉毛和叶瑪迈的白努艾賽德族的京戴族（阿拉伯蒙昧时代最有名的詩人伊穆勒·盖斯便是屬于京戴族）。

4. 艾資德族頗为强大，曾統治阿曼，中有爰薩西奈人，曾建国于叙利亞之东；另有胡薩尔族，曾在古萊氏族之前統治麦加。麦地那的海茲勒支及奥斯二族也是屬于胡薩尔族。

雪麦尔族也分若干支族，其重要者为：

1. 古达尔族，居汉志之北部。

2. 台尔赫族，自古居住在叙利亞北部。

3. 克尔布族，居叙利亞沙漠。

4. 朱黑尼族及俄茲萊族居于汉志的依才母山谷。俄茲萊族人頗以感情淳厚、爰情純潔見称。

譜录学家分阿德南族为兩大支族，卽勒比尔族和母才尔族。

勒比尔族分若干支族，其著名者为：

1. 艾賽德族，居路迈山谷之北。

2. 俄依勒族，此族又分白克尔族及台依利白族；二族曾發生过長久的战爭，彼此損伤，几至同归于尽。叶瑪迈的白努哈尼法族，便是屬于俄依勒族。

母才尔族也分若干支族，其著名者为：

1. 盖斯阿蘭族，此族也是阿拉伯各族中之著名者，人多称也門族以外的人为盖斯阿蘭族。黑瓦才尼及苏萊姆二族屬之，二族居內志的西部。安德法族亦屬之；安德法族又分二支族，卽阿比斯族及祖白揚族，二支族互相为仇，爭战不已；著名

的战爭，有"达黑斯之役"及"艾布拉之役"。

2. 台米母族，居巴斯拉沙漠。

3. 胡才尔族，居麦加附近諸山；历来以詩詞丰富、雅丽見称。

4. 基那奈族，居汉志之南，中有古萊氏族，曾統治这个区域。

勒比尔及母才尔二族，互不相容，战爭延至数百年之久，勒比尔族常与也門人联盟，合攻母才尔族。

这是阿拉伯半島上重要的部族，及各族所住地区的一个大概。我們在前面已經說过，这些宗譜，并非完全可靠；但是阿拉伯人——尤其是后代的阿拉伯人——都已承認这个宗譜的正确，我們可以不再細論。阿拉伯人的宗族意識，便是建立在这个宗譜上，他們并根据这个宗譜把他們所居的地区，分为若干部落。我們根据着这种宗族的意識，便可以找出历史上許多事件的原因，还可以了解他們的文学詩歌——尤其是关于自夸的和罵人的詩歌。伊斯蘭教兴起后，阿拉伯人对于他們的宗系，更有着坚定的認識，以为阿拉伯人起源于三大族，卽勒比尔族、母才尔族和也門族。历代詩人自夸和罵人的詩歌，便是这种宗族意識的表現。后来倭馬亞朝及以后历代的哈里發，更利用这种褊狹的宗族观念，来作为互相攻击的工具。

我們在前面已說过阿拉伯居民分为兩大部分：游牧的和定居的，其中游牧的占大多数。

游牧人不事农工，不習商航，專靠着牲畜的产品为生活：食其肉，飲其乳，衣其皮毛，并以皮毛制成帳幕。到生活困难的时候，便以蛇蝎、野兎、飞兎等物充飢。他們畜养牲畜，完全是靠着天时的轉变：雨水时期，赶着牲畜到外面寻找水草牧

放；雨期过了，又赶着牲畜回轉故乡，等候第二年的甘霖。需求别的东西如棗子、衣服的时候，便用牲畜或牲畜的产品去和别人交換。

“搶劫”和“擄掠”也是他們謀生的一途。他們每每进襲和自己有仇的部落，——各部落之間的仇怨是非常之多的，——搶駱駝，擄妻孥；别的部落也一样的在覬覦着，一有机会，便要报复；倘使他們無敌可攻，那么，本族的人也会自相擄掠。

因此，弱小的部落，便不得不求庇于强大的部落；不过彼此間的盟約，是不長久的，联合的局面破坏得非常快，所以同盟的友族，一旦就可以变成仇杀的敌人。

游牧人的天性，本来不适于經商，最多只能做商队里的駝夫、响导或鏢客而已。

各部落內的团結，非常牢固，为了保全信誼，就是为了本族中最低賤的一个人，也应当去为他馳驅；只問是不是本族的人，是非曲直，一概不管；他們簡直象一只手一样地对待族外人。

本族的任何一个人在外面犯了什么罪恶，全族的人就要为他承担起来；倘若他得了战利品或擄掠物，全族的人都得分享，但好的部分却归族長所有。假使他的族人不願再繼續保护他，他便去托庇于别一个部落，承認他是那个部落的一分子。游牧民族的这种思想，可以說是一种狹隘的宗族思想，并非民族思想。

老于游牧生活的人，宗教观念非常薄弱，除了盲从風俗及因襲祖先外，便無信仰可言。“古蘭經”云：“游牧人是妄信与乡願之最甚者，他們極不知道安拉降于先知的律例。安拉是全知的，睿智的。”

“豪俠”是游牧人認为道德的最高典型，也是詩詞中歌咏

的良好題材；惟这兩个字的眞意，很难說得明白。大体說来，就是勇敢好义的意思。所謂"勇敢"，便是在双方对壘，为宗族奋战之时，冲鋒陷陣，不惜牺牲性命全力以赴；所謂"好义"，便是宰牲待客，济困扶危，不惜傾囊傾家；勇敢好义就是"战爭时舍身陷陣，获利时廉潔不取"。

因为好义，便常常佳宾滿座，飽餐痛飲；然而荒凉貧瘠的沙漠地帶，那里有許多出产，供他們的需求，他們便不得不用貧瘠地方的出产品，到叙利亞、伊拉克、也門各地去交換所需要的东西。

游牧人民中的妇女，多和男子分担事务：伐薪汲水，挤乳編籬，織布縫紉；大体而言，她們的才干和男子差不多；只有战爭方面，妇女赶不上男子，而战爭又是游牧人的生活常事，所以她們的地位，較男子低下多了，甚至活埋女兒，也非常普遍，"古蘭經"云："他們每当听到生下一个女孩的时候，必怒气塡膺，臉色發黑，躲在家中不願与人会面，暗自犹豫：忍辱养活她呢，抑或將她活埋？啊！他們所判断的是何等的殘忍！"（"古蘭經"16：58—59）

至于定居的人，居有定所，以商業或农業为生，一切都比較进步。伊斯蘭教未兴以前，也門人、爱薩西奈人及賴赫米人，便曾經到叙利亞及伊拉克等地建立过一些国家。关于这一点，后面再为叙述。

第二章　阿拉伯人与隣国的关系

有人以为蒙昧时代的阿拉伯人是和外面隔絕的，历来沒有和外面發生过什么关系；以为天然的大海和無垠的沙漠圍

住了他們，使他們和四鄰隔断；所以無論物質方面或精神方面，都沒受外人的影响。其实，这是一种錯誤的見解。原来阿拉伯人在物質与精神方面，都曾和鄰国發生过关系，不过因为地理环境及社会情况的限制，他們不能如同时代的文明諸邦与其鄰国發生那样密切的关系罢了。

阿拉伯人和鄰国發生关系是多方面的，最重要的是：1.商業，2.为波斯及罗馬在边区建筑阿拉伯城鎮，3.犹太教及基督教的傳教团常深入阿拉伯內地宣傳宗教。今分述于后：

商業：在古代，阿拉伯半島原来是商業要道，商人們或將本地的土产——主要是南部、特别是多法尔出产的香料——运到叙利亞、埃及等国，或將外国的貨物轉运到另外的国家。因为那时海道不宁，商人們不得不选擇陆道。但是陆道的途程既長，危險又多，須要格外謹愼，所以商旅多按一定的时期，选擇一定的路綫，結队而行。

在阿拉伯半島上，有兩条溝通叙利亞和印度洋之間的商業要道：一条是由哈达拉毛北行，經波斯灣的巴林群島直达苏勒；一条也是以哈达拉毛为起点，避开酷热的內志沙漠及崎嶇难行的山路，遙順紅海岸綫向北而行，而麦加城便是这条航路必經之地，路程恰为由也門到白唐賴的一半。

这兩条商道为阿拉伯人开了一条謀生之途，使他們得到了極大的好处；他們有的借此而移居于商路要冲的城市，自己經营商業，有的受雇于商旅，为别人做駝夫，鏢客或响导。

阿拉伯人虽然好襲击擄掠，好威胁鄰国的边城，但頗講信誼，爱好荣誉，坚守約会。所以頗能和四鄰的居民交往，而且为商旅开辟了一条寬敞的商道。有一些部落，常为商队保險，一旦路上發生意外，他們便不肯接受人家的保險費；但是他們既熟習道路的安危，又能忍苦耐热，所以常常是成功的。

古代，阿拉伯的商業掌握在也門人的手中。也門人是古代阿拉伯人中从事商業主要的一員；經过他們的手，把哈达拉毛和多法尔的出产以及印度的貨物輸送到叙利亞和埃及。公元六世紀以后，由于上述的种种原因，汉志的阿拉伯人代替也門人掌握了商業的牛耳。汉志人从也門人和埃塞俄比亞人那里購买了貨物，然后按照自己利益，銷售到叙利亞和埃及的市場上去；有时也推銷到波斯的市場上去。当时波斯的市場还是操縱在希蘭人的手中的。汉志的阿拉伯人把麦加作为他們貿易的根据地，把这一条商道置于他們的保护之下。在伊斯蘭教兴起的前夕，——由于在波斯人和罗馬人之間存在着严重的敌对行为——麦加人的商業有了很大的發展。罗馬人自己的很多生活必需品，都依靠麦加人，甚至如絲綢等奢侈品，也仰給于他們。有些西方历史家甚至認为，当时在麦加地方，已經有了許多罗馬的商店，罗馬人在那里，一方面經营貿易，一方面偵察阿拉伯人的情况。同时，在麦加还有埃塞俄比亞人，調查对自己有利的商業情况①。

麦加城中，以古萊氏族为最著，古萊氏族是奈才尔·基拿奈的子孙，所以只要是奈才尔·基拿奈的后裔，都屬于古萊氏族。有人說，称他們为"古萊氏人"，是因为他們从事商業；阿拉伯文"古萊氏"一字含"收集財物"之意，"阿拉伯大辞書"中說："称他們为古萊氏人，是因为他們从事商業，沒有从事畜牧与农業的。""韵文集"又說："俄瑪萊和阿慕尔是兩个商人，常到埃塞俄比亞去經商，埃塞俄比亞是当时古萊氏人經商之地。"② 古萊氏人之所以有很重要的地位，是因为地理环境有

① 俄萊里："穆罕默德以前的阿拉伯"。

② 艾布法拉吉："韵文集"，卷八，第52頁。

利；我們在前面曾說过，麦加恰居于由也門至白唐賴之間；城里有賽母桑泉，可供商旅之需，古萊氏族又是麦加城中管理天房① 的主人，而阿拉伯人是非常尊重天房的尊严与聖潔的。“古蘭經”云：“因为古萊氏族慣于冬、夏兩季的旅行，讓他們崇拜此天房之主罢！安拉叫他們飽食無飢，平安無恐。”（“古蘭經”，106:114）。才迈赫舍利氏注解这段經文說：古萊氏每年有兩次旅行，冬季到也門，夏季到叙利亞；在这兩次族行中，他們可以平安地做买卖，謀生活，因为他們是禁地② 的居民，又是管理天房的主人；别族的人常受他人的搶掠、襲击，而他們独得平安。安拉說：“难道我未曾为他們設置一个安宁的禁地，而集合百物以为我賜与的祿食嗎？但是，他們大都不知道！”

商人运貨出發，往往是大批駝队結集而行，每一个駝队好象一个部队的組織。根据脫百里的記載，每一个駝队多的有1,500只駱駝。伊本雪沙米叙述“白德尔战役”③ 时有这样一段話：“穆罕默德聖人听說艾布苏福揚赶着大批古萊氏人的駝队从叙利亞归来，駝队中有古萊氏人的大量財物和商貨。还有三四十个古萊氏人，包括默赫勒麦·諾法尔和阿穆尔·宾·阿綏在內。这些駝队出發时，有充分的准备和周密的防范；前面有探路的前哨，有引路的响导和保商的武裝队。”

希蘭的阿拉伯人以很高的保險費在阿拉伯各地段为波斯商队护路。相傳有一次波斯商人以保費太高，不肯交出，便惹

---

① 即 Kaaba，中国伊斯蘭教人譯为“卡尔白”或“天房”。——譯者

② “古蘭經”規定，在麦加大寺（天房）中禁止流血，故称为“禁地”（哈勒母）。——譯者

③ 白德尔在麦地那西南，靠近紅海，“白德尔战役”是穆罕默德和麦加古萊氏人的一次决定性战爭，穆罕默德胜。——譯者

起阿拉伯人的襲击，將波斯人自己的保商队击敗。那一次的事迹在阿拉伯历史上是很有名的，称为"底哥尔之役"。阿拉伯的詩人多引为歌咏的資料，認为这是阿拉伯人战胜波斯人的一次战役。

罗馬政府为了便于收稅和监視外国人的行动，为由阿拉伯到叙利亞的商队指定了一定的路綫。到罗馬国的第一站是伊勒(今名亞格白)，由伊勒至加沙而与地中海一帶的商人相接触；由加沙可达巴士拉。

相傳穆罕默德曾兩次参加阿拉伯人到叙利亞的商队，第一次到巴士拉，那时他才 12 岁；第二次去的时候，已經 25 岁了。

有人認为阿拉伯人到鄰国貿易，只限于交換商貨与財物，对于精神和文化，沒有什么影响。我們認为不是这样；除了財物商貨的交換外，阿拉伯人确实从罗馬和波斯得到了一些文化上的好处。这本来是很自然的，因为到文化發达的国家去旅行，旅客必然看到很多新鮮的事物，从而尽可能地吸取。譬如，現代也門和汉志的阿拉伯人到埃及和叙利亞去旅行的时候，还是不断地从埃及和叙利亞的学术文化中吸收好的东西。象阿拉伯那种大規模的商队，經常和外国人發生商業交往，我們不能相信他們当中沒有懂得外国語言文字作为彼此互相了解的媒介的人。或者有人以为，即使有懂得外国語言文字的人，也不过等于現今的"翻譯"，而翻譯人員断非介紹学术文化的人才。我們以为就某种情形来說，这話固然不錯，不过我們别忘記，那时从事貿易活动的阿拉伯商人中，有些是富有資財、广有知識的古萊氏人。从我們上面引証的材料看来，在商队中有艾布苏福揚·默赫勒麦和阿慕尔这些人，他們都是群众的首領；他們之中有的人后来在伊斯蘭时代执掌了大权。

这样的人絕不能和今天普通的"翻譯"相提并論。他們很可能把所看見的文化，如生活的制度，偉大的建筑和教堂，政府管理市場和征收捐稅的办法，以及所听到的文学和故事等等，介紹回去。每当他們在經商較为空閑的时候，懂得外国語言的人，便常把見聞講給不懂外国語言的人听。自然，这样不能算是，也不能被認为是，关于历史、文学的眞实的介紹或細致的翻譯。但是，这样介紹去的历史和文学，縱然是不眞实的，对于阿拉伯人的思想，总是会有影响的。蒙昧时代的阿拉伯商人，曾把所知道的波斯、罗馬、埃及和埃塞俄比亞的語文，移植到自己的語文中去，使之成为自己語文的一部分，并使符合于本国語文的語法。"古蘭經"中曾提到过这些字。这种情形頗足以做我們的論据。后面，我們將再引証論述。

波斯、罗馬边境的阿拉伯王国；我們看一看亞洲地圖，必然看到：当时阿拉伯半島介于兩大文明国家之間，即东方的波斯和西方的罗馬。波斯人和罗馬人为避免阿拉伯人的襲击与擄掠，常想把阿拉伯人置于自己統治之下。但是要征服荒凉的阿拉伯半島，必須牺牲大量的生命和金錢。况且阿拉伯人的生活習慣，是不能同受一种权力的束縛的。战胜了一个部族，只有一个部族服从，还有無数的部族需待逐一地全部去进行征服。这并非一件容易的事。所以波斯人和罗馬人放弃了武力征服阿拉伯的計划。他們認为防止阿拉伯人侵扰的絕妙策略，就是帮助边境的阿拉伯部落，使他們定居下来，从事耕种，建立城市；使他們成为替自己抵御貝都印人襲击和掠夺的屏藩。波斯边境的希蘭王国和罗馬边境的爱薩西奈王国，便是这样建立起来的。

1. 希蘭王国——古代的阿拉伯人在希蘭王国建立以前，就已經有移居到波斯边境去居住的，我們在这里無暇詳述。

公元 240 年左右，在波斯王薩浦尔之时，波斯人才在幼發拉底河畔建立了希蘭王国，以阿慕尔·阿丁为国王。

希蘭王国臣屬于波斯王，由波斯王任命希蘭族中的一人为国王；希蘭人担任保衛波斯边疆的責任，波斯人則免去希蘭人每年的貢賦。

那时波斯的社会制度是封建制度，各省的長官不但可以自主行政，还可以終身在职，国王是尊重各省長官的意見的，这恰恰和罗馬的中央集权制相反。

希蘭王国的阿拉伯人較波斯各省尤为独立，除結約时所規定的义务外，可以不受波斯任何的約束。其国王一职，波斯王常任命賴赫米族（据譜录学家說，原为也門的一个部落）的人担任，一个国王死了，波斯王再由賴赫米族中选擇另一人繼承。

那时希蘭的阿拉伯人，因为土地肥沃，地方富庶，享受着舒适的生活，各方的阿拉伯人，都嫉妒他們。希蘭人是波斯人和阿拉伯人中間的媒介，常販运波斯的出产到阿拉伯的市場銷售，并且傳播波斯的文化。波斯王叶茲德吉尔第一（公元 399 年—420 年），曾遣其長子巴赫蘭赴希蘭居住，一方面为跟希蘭人学習獵艺，一方面享受那里溫和的气候。那时的希蘭是努尔曼第一为王之时。巴赫蘭通曉阿拉伯語和希臘語。他父亲死后，他的弟弟和他爭夺王位，他曾受到阿拉伯人的大力援助与拥护，所以他卽位后，不忘他們的功績，很亲近他們，重視他們。

希蘭至門才尔第三为王时，国势頗盛，門才尔与罗馬皇帝查斯丁尼的名字同样膾炙人口。有些历史家傳說，当波斯、罗馬議和之时（522 年），和約中有罗馬人应向波斯王和希蘭王門才尔賠款一条；可見当时希蘭之盛。过了若干年，門才尔見

波斯日漸衰弱，便私和罗馬訂約，但不久又傾向波斯，終为罗馬人拘捕，放逐西西里島。

后来，門才尔之子努尔曼第五繼承王位，他是杏德的丈夫，又名艾布·哥布斯。波斯王不喜欢他，他只好逃往国外；繼又自投波斯王，終被拘捕，以至于死。这大約是公元 602 年的事。努尔曼死后，波斯便廢除以賴赫米族人为希蘭王的制度，改以波斯人为总督；希蘭的阿拉伯官吏，也只好貼耳服从了。希蘭王国这样繼續下去，直到伊斯蘭教兴起后，始于公元 633 年为哈立德所灭。

希蘭的阿拉伯人，因为是定居的，又毗鄰文化水平很高的波斯，并且彼此發生过密切的关系，所以他們是阿拉伯人中文化水平最高、思想最丰富的。希蘭人中有精通波斯文的。"伊本赫尔东历史"中記載說："希蘭人阿定·賽德曾做过波斯王伊布·勒威茲的翻譯，他的父亲賽德是詩人又是演說家，曾遍讀波斯文及阿拉伯文的書籍。"① 这些精通波斯文的希蘭人，必然是把波斯文化介紹到阿拉伯去的媒介，那是毫無疑义的。

希蘭的阿拉伯人，也吸收希臘的学术文化，因为波斯政府在胡尔木茲第一为王之时，曾以罗馬的俘虜，建立殖民地；这些罗馬人中，有些曾受希臘文化熏陶，也有些在艺术、几何、医学方面胜过波斯人，所以波斯人很重用他們。这些俘虜定居于希蘭的也不少；有人以为这就是希蘭的基督教的来源。总之，那时的希蘭，已有宣傳基督教的人了。希蘭国王努尔曼第五之妻杏德，便是在那时信奉基督教的，她曾建立了一所修道院，名"杏德道院"，一直保存到大历史学家脫百理的时代。②

---

① 伊本·赫尔东："伊本赫尔东历史"，卷二。

② 脫百理(Al-Tabari)是阿拉伯大历史学家，公元 922 年卒。——譯者

希蘭的阿拉伯人，他們的王公大臣，以及他們的历史，对于阿拉伯文学和阿拉伯人的精神生活有很大的影响。如"阿布萊西傳說"，"占巴尔神話"（阿布萊西和占巴尔是兩个希蘭人，出生于希蘭王国建立之前），"海瓦蘭格宮殿的故事"，以及"关于兩座宮殿的建筑者西尼馬尔的故事"①，"努尔曼王的兩日——吉日与凶日的故事"② 等。諸如此类的文学作品、故事，占据了阿拉伯文学的很大的一个部分；而这些文学作品、故事，全部都是跟希蘭的阿拉伯人以及他們的生活有关系的。伊本·罗斯特在他的著作中提到："在蒙昧时代，希蘭人教古萊氏人以'二元論'的学問，在伊斯蘭初期，希蘭人教古萊氏人以書写。"

希蘭历代国王，成为阿拉伯詩人共同趋向的一个目标；国王贈他們一些金錢，他們到游牧地区以及阿拉伯半島各地去为国王宣傳。所以著名詩人拿比艾的詩集中，充滿了贊揚希蘭王努尔曼的詩詞。

2. 爱薩西奈王国——据譜录学家說，爱薩西奈族原为也門人，他們在叙利亞建立王国和賴赫米族在希蘭建立王国的情形相似。其权力曾达到豪藍及巴尔加等地。爱薩西奈王国似乎沒有一定的国都，各家詩詞里，有的說在州蘭，有的說在迦比叶，有时又說在大馬士革附近的京里格。

大体上說来，阿拉伯的史籍中，关于爱薩西奈王国的历史是很隐晦的，殘缺不全而且矛盾很多，不如希蘭王国的历史那

---

① 兩座宮殿及西尼馬尔故事，見本書。——譯者

② 希蘭国王努尔曼把自己的日子分为吉凶二种，吉日往往有人受賞，凶日往往有人被杀。——譯者

样明白詳細。譬如哈母才·伊斯法汉尼①和艾布費达②二氏，記爱薩西奈历代的国王共 30 人，但伊本古太白③及罗斯欧底④二氏，則說共 10 人或 11 人。哈母才云哈利思·宾·者白勒在位 10 年，而罗馬当时的历史学家則云 40 年；諸如此类的地方不一而足。阿拉伯史籍記載波斯及与波斯有关系的国家，甚为詳細确实；可是記載罗馬等国，則不但殘缺不全，而且多不可靠。其原因或为波斯历史和希蘭历史多为波斯人所著，其原本虽不流傳，但阿拉伯的历史学家，却將它們譯为阿拉伯文了。

"脫百里历史"中有这样的記載："伊本雪沙米云：我由希蘭的教堂中，考証出阿拉伯人的历史，希蘭人納塞尔·宾·勒比尔的宗系，希蘭人出仕于波斯王朝者的年龄及其宗譜历史；并且考証出历代的事迹。"⑤

至于当日著述爱薩西奈历史的，多为希臘人，用希臘文写作。而阿拉伯人和希臘人的关系是沒有跟波斯人的关系那样密切的。

并且波斯改奉伊斯蘭教的釋奴較希臘人为多，而波斯人的民族性最强，他們以为保存及宣傳自己的历史，是可以提高自己的地位的。

总之，爱薩西奈人确在叙利亞建立过王国；它和希蘭王国曾結下不可和解的仇恨，兩国之間常常战火不熄。

爱薩西奈王朝中，最重要的而且为忠实的历史学家所証

① 哈母才·伊斯法汉尼，阿拉伯著名历史学家，公元 961 年卒。——譯者

② 艾布費达，阿拉伯著名历史学家，公元 1331 年卒。——譯者

③ 伊本古太白，阿拉伯著名历史学家，公元 889 年卒。——譯者

④ 罗斯欧底，阿拉伯著名历史学家，公元 957 年卒。——譯者

⑤ 脫百里："先知与帝王历史"，卷二，第 37 頁。

实的第一个国王，是哈利思·宾·宰白勒。公元 529 年，罗馬皇帝查斯丁尼任命他为叙利亞的阿拉伯各部落的首領，并贈他第一等的封号(phylarch and patricius)，这种封号仅仅次于皇帝。他是奉雅各教派的基督教徒，是雅各教派教堂的保护者。他在位的时期，差不多把时間全消磨在和希蘭国王門才尔第三的战爭当中。公元 554 年 6 月，他在京斯里地方大敗門才尔；这次的战爭，阿拉伯人称为"哈里瑪之役"。后来"哈里瑪之役并非秘密的"这句話，在阿拉伯文学里面，便成为描写一樁人所周知的事情的典故了。公元 563 年，哈利思赴君士坦丁朝見罗馬皇帝，商量和希蘭的战爭問題，以及繼承自己的人选問題。后卒于 569 或 570 年。

哈利思死后，他的兒子門才尔繼承王位，仍不断地进攻希蘭；曾于"阿尼伍巴之役"大获胜利。然而罗馬皇帝查斯丁尼第二不信任他，常常想加以謀害，但沒有成功。門才尔看破罗馬皇帝的陰謀，便宣布独立，不再拥护罗馬。彼此相持三年，这却給予希蘭人以进襲罗馬边疆的机会。于是，罗馬皇帝不得已在公元 580 年又和門才尔重修旧好。查斯丁尼第二死后，門才尔携其二子往朝新皇；到君士坦丁时，不惟受到很热烈的欢迎，并得罗馬新皇亲手为之加冕；后来因种种原因，彼此的关系又日趋惡劣。

波斯人进攻罗馬后，占領了耶路撒冷及大馬士革(613——614 年)。从此爱薩西奈便漸漸的衰弱下去了。阿拉伯的历史学家說："爱薩西奈最后的国王是宰白勒·艾伊罕，伊斯蘭教初兴，正是他在位之时。伊斯蘭教人征服叙利亞后，宰白勒便信奉了伊斯蘭教。信教后赴麦地那朝聖地，抵达时麦地那人热烈地欢迎他，連妇女們都由帘子里伸出头来看他。哈里發欧默尔款待备至，把他当做迁士中地位最高的人看待。后来有

一次他在街上走的时候，有一个费薩尔地方的人無意中踏着他垂在地上的衣緣，他便举手摑之；那个人去向欧默尔控訴，要求欧默尔主張公道，欧氏允許了他……宰白勒就逃奔罗馬皇帝。后来便居住在君士坦丁。伊斯蘭紀元 20 年卒。”①

爱薩西奈人因为常和希臘、罗馬的文化接近，故文化比希蘭人为高。阿拉伯詩人常往爱薩西奈去旅行；据我們所知，拿比艾、艾尔沙、穆蘭克西、艾尔格穆等大詩人，都曾先后到过爱薩西奈。

阿拉伯文学中，关于爱薩西奈的历史、故事、典故等，非常丰富，如蒙昧时代大詩人伊姆勒·盖斯和塞馬奥里的故事，便是很好的一个例子：相傳詩人伊姆勒·盖斯要去朝見罗馬皇帝，便把所有的一百件甲胄寄存在塞馬奥里处；后来伊氏死在外面，沒有能够回去。爱薩西奈的一个国王便差人前来向塞馬奥里索取甲胄，塞氏为保全信用，不肯交出；国王便引兵来逼，擄去塞氏的兒子。但是塞氏宁可讓自己的兒子被杀，不願毀坏信約。国王不遂所欲，終杀其子以泄忿。阿拉伯文学中象这一类的故事，不胜枚举。

艾布·法拉吉的“韵文集”中有这样一段：“有人邀請詩人汉薩·宾·撒比特赴宴，汉薩在席上听到了兩个歌女的歌唱，回家后說道：‘这兩个歌女使我回想起从前我們在蒙昧时代的情形，我那时随待爱薩西奈国王宰白勒·艾伊罕，每夜必宴飲通宵；那时的歌声曲調極为动听，以后就从未再听到过。那时我看見有十个歌女：五个罗馬姑娘，彈着琵琶，唱着罗馬的歌曲，五个希蘭姑娘，唱着希蘭歌曲。宰白勒·艾伊罕在座开怀暢飲。他的脚下，遍撒着桃金娘、素馨花及各色各样的鮮花芳

① 伊本·赫尔东：“伊本赫尔东历史”，卷二。

草；金盆銀盞里燃着龙涎香和麝香。冬天的时候，燃的是湿潤的沉香木。国王和他的近臣，夏着葛衫，冬服輕裘，与众有别。我每次陪侍他时，他必把当日所穿的衣服，脫下来賞給我及我旁边的人。国王謙恭下士，就是对愚昧的人，也是和顏悅色、溫言細語地去亲近；絕沒有言語輕薄，性情乖張的地方。那时我們都还信奉着多神教'。"① 这个故事若是眞的，則为我們提供了不少当时爱薩西奈的文化生活情况。

我們由此發現一樁奇异的事：我們都知道，賴赫米人之在希蘭，爱薩西奈人之在叙利亞，都曾建国数百年之久，他們的文明程度比半島上的阿拉伯人高得多，他們又常常和波斯人与罗馬人往来，很熟悉兩国的語言文字；而他們所奉的基督教或祆教，一般說来都比同时代的其他阿拉伯人的多神教为高。依理智的推想，他們应該是思想發达，詩才輩出，能产生一些在詩苑放异彩的大詩人，用美妙动人的文詞，把他們的文明生活表現出来。但事实上却不是这样，我們在这兩国竟找不出什么重要的詩歌来，譬如他們所常提及的希蘭的阿定·賽德，不过是一个很平常的詩人，艾斯美尔和艾布·阿比德二人說："阿定·賽德在詩壇上的地位，好象众星中的小星球的地位一样，只是湊数，并不能随众星运行。"除阿定·賽德外，就沒有别的重要詩人了。"蒙昧时代的基督教詩歌集"的著者，竭力想把那时代基督教的詩人都罗列出来；但是他并沒有为我們举出一些爱薩西奈的詩歌，也沒有举出一个爱薩西奈的詩人来。文学史家为我們列举的，都是些阿拉伯半島到希蘭与爱薩西奈旅行的詩人，如拿比艾、艾尔沙、哈桑等，这究竟是什么道理呢？

---

① 艾布·法拉吉："韵文集"，卷十六，第15頁。

我們由各方面推考以后認为：游牧生活才是詩歌的泉源，这种生活能鼓动阿拉伯人的心胸，丰富阿拉伯人的想象和言詞；使他們常常保持着自己独立的精神及孤高的特性；不为一种权威所屈服，不受一种法律所束縛。周圍是美丽的大自然，終日心快神怡，便不知不覚地吟咏歌唱起来了。假如居于城市，既受环境的拘束，受法律、道德的限制，又不得享受美丽的大沙漠的風光，当然便和美丽的詩歌絕緣了。因此伊拉克沒有遺下有价值的詩歌，爱薩西奈更沒有产生什么詩歌。然而細想起来，这种說法也未見得眞实。波斯的文化和罗馬的文化，以及伊斯蘭教在倭馬亞朝和阿拔斯王朝的文化，都沒有使他們的想象受到錮閉，沒有使他們的文詞受到拘束。所以我們只能这样說：都市的生活，只能阻碍歌咏游牧生活的詩歌，但却能發展歌咏城市生活的詩歌。

在我們看来，正确的解釋是：希蘭和爱薩西奈曾产生过若干詩人，但是当时除了通行于汉志的古萊氏人的語文外，他們还有自己的語文。古萊氏人的語文并沒有流行于希蘭和爱薩西奈，因为古萊氏距离这兩个地方太远了。同时，希蘭和爱薩西奈的文化較其他阿拉伯人的文化为高，絕不願屈服于别人的語文之下。所以在他們的詩歌里必然具有表現他們的語文特点和思想意識的韵調。伊斯蘭教兴起，“古蘭經”是用古萊氏人的文字写的，一般傳述家便忽略了古萊氏文以外的古代文学作品了。

固然，今日还流傳着希蘭人阿定·賽德的詩歌，并且阿拉伯半島的詩人們曾旅行于希蘭和爱薩西奈，必然和兩国的人發生交流关系……，这种种說法都不能推翻我們上述的看法，因为阿定·賽德原来是屬于半島阿拉伯人的血統；至于詩人旅行可能發生的交流，这更不是什么有力的論据了，因为希蘭

和爱薩西奈的語文虽然跟古萊氏人的語文不同，但却是相近的，阿拉伯語文本来同是一个語系，后来才分出音調不同的阿拉伯的各种語文；希蘭人和爱薩西奈人卽使有自己的語文，也可能通曉古萊氏語，用来和古萊氏人交談。

我們的論据是：譜录学家認为希蘭人和爱薩西奈人同是源于也門，古今可靠的历史都肯定也門語并非汉志語。关于这点，伊本·赫尔东說："母才尔語和希木叶利語不同，無論从字义上，从字法的变化上都是有区别的，这可以从現存的一些字句上得到証明。淺見者以为二者是一种語文，企圖使希木叶利語文符合于母才尔語文的語法标准。譬如他們把希木叶利語中的 Kal（乳、乳駝……）一字跟 Kaol（談話）一字相混……等，这是不正确的，希木叶利語無論从字义和字音上都是不同于母才尔語的。"①

如果我們以譜录学家的主張为然，則也門語与汉志語之不同，那是彰明較著的了；何况希蘭人和爱薩西奈人原来是否为也門人也还是很成疑問的，我們以为二族原来既不是也門人也不是純粹的阿拉伯人，而是奈巴特人，他們的文学詩詞都是用奈巴特文写的。

伊斯蘭教以前阿拉伯的犹太教与基督教：

犹太教与基督教之傳入阿拉伯，也是外国文化傳入的一个原因。

1. 犹太教——犹太教傳入阿拉伯半島，远在伊斯蘭教前数百年。犹太教人曾在阿拉伯开辟了許多殖民地，著名者如叶斯里伯（伊斯蘭教兴后改称麦地那）。然而阿拉伯半島的犹太教徒究竟是些什么人？是原来的犹太人呢，还是奉犹太教的阿拉伯人？如果是犹太教人，那么他們是从那一条路到阿

① 伊本·赫尔东："历史緒論"，第488頁。

拉伯內地去的？由巴勒斯坦呢，还是由别的地方？关于这些問題的答案，聚訟紛紜，莫衷一是。据考証的結果，大約犹太人与阿拉伯人都有。雅古特在其所著"地理辞書"中說："叶斯里伯的犹太教徒是奉教的阿拉伯人。""阿拉伯韵文集"的著者也說："罗馬人战敗叙利亞的以色列人以后，蹂躪地方，杀害人民，强奸妇女。他們中的奈底尔人，古萊氏人及巴哈台里人不得已迁往汉志。"

我們不来考証这事的眞伪。总之，在公元最初几世紀时，阿拉伯半島上的許多地区，如泰邑瑪、費德克、海邑巴尔、臥底古拉諸地、特别是在叶斯里伯，已有犹太教人的殖民地了，那是無可疑义的。其中以叶斯里伯为最为重要，这里的犹太教徒，分为奈底尔，盖伊努葛及古賴茲三族。

阿拉伯半島的犹太人，在任何地方都以善于从事农業見称，同时居住在叶斯里伯者，更以金工特長，無論鑄鉄，冶金以及制造武器，都很著名。

叶斯里伯的阿拉伯居民分为兩大族：奥斯族及海茲勒支族，据譜录学家的考証：兩族是在公元 300 年前后才由也門迁去的；迁去的时候，犹太人便已侨居在那里。当初他們和犹太人的关系很好，后因种种原因，彼此的关系日趋惡劣。

犹太人曾在阿拉伯半島南部进行清教工作，也門的好些部族都奉了犹太教，祖·諾瓦斯便是奉犹太教中之最著名的；他对犹太教十分狂热，常帮助犹太教人压迫奈芝蘭的基督教徒。原因是一个奈芝蘭的犹太人，有兩个兒子，被当地的基督教徒無故杀害了。他便到祖·諾瓦斯那里去訴苦，求他念同教之情，为他报仇。祖氏允許了他；为保护他及保护犹太教而去攻击奈芝蘭的基督教徒。①

① 伊本·赫尔东："伊本赫尔东历史"，卷二。

一部分历史家以为祖·諾瓦斯的这种举动，实在是一种民族运动。因为那时奈芝蘭人和埃塞俄比亞人很友好，而埃塞俄比亞又是奈芝蘭基督教徒的保护者。埃塞俄比亞的基督教徒想以此为口实，进而侵略也門；祖·諾瓦斯和他的族人，知道他們的野心，想乘此机会，消灭他們的这种企圖。所以当祖·諾瓦斯杀奈芝蘭的基督教徒后，殘余的基督教徒，便乞救于埃塞俄比亞。后来埃塞俄比亞人果然都来援助他們，兩族之間，便因此而發生战火，这便是"象年"的事件，此处無暇詳述。

犹太教人到阿拉伯半島后，在所住的地区，宣傳"旧約"的教訓及"旧約"中关于創世、复活、賞善、罰恶……的話，并宣傳所有的經注家用来注解"旧約"的那些神話傳說。后来奉了伊斯蘭的犹太人，注解"古蘭經"时，还常常把那些神話，傳說攙杂进去，如卡尔白·艾哈波尔、伊本·木拿白……等人便是。

犹太教徒对于阿拉伯文字的影响甚大，曾把阿拉伯人原来所不知道的許多單字及宗教术語，混入阿拉伯的文字中，如 Satan 撒但(恶魔)、Gahanna 地獄、Iblis 魔鬼……等，原来都不是阿拉伯字。

并且迁到阿拉伯去的犹太教徒，曾受过希臘文化很大的影响。因为犹太人曾被罗馬人、希臘人統治了好几百年，同时犹太教徒多散布于亞历山大及地中海沿岸各地，那些地方都是希臘文化的領域。犹太教士中，有研究过希臘的哲学、文学和罗馬的法典者，便把它們揉和在犹太教的教义里面。

布尔德威在所著的"哲学詞典"中說过："东西文化在亞历山大城接触之后，罗馬、希臘、叙利亞在学术、文化、宗教方面的思想，都和东方的一切混为一气。西方的"兴奋"及东方"暗示"，产生出一种新的东西，而宗教与哲学，从此也發生了密切的关系。結果便产生了一种'宗教哲学'；不是純粹的哲学，也

不是純粹的宗教。东西文化之所以能混合的原因是：一、犹太人深受希臘学术、思想的影响，常想把西方的思想，輸入在自己的宗教信仰里面；二、受希臘哲学影响的思想家，常想把东方的宗教思想，揉和在自己的宗教思想里面。总之，無論由那方面来說，东、西文化結合后，产生出来的結果，是一种‘宗教哲学’，不是單純的宗教，也不是純粹的哲学。”犹太教人迁到阿拉伯后，便把“宗教哲学”傳到阿拉伯了。

2. 基督教——基督教派别很多，傳入阿拉伯的是兩个大教派，卽奈斯脫良派（卽景教）及雅各派。奈斯脫良派盛行于希蘭，雅各派盛行于爱薩西奈及叙利亞各地；臥底古拉也有不少的基督教堂。

奈芝蘭是基督教在阿拉伯最重要的居住地区。奈芝蘭是一个人烟稠密，土地肥沃的城市；从事农業耕种，制造絲織品和武器，进行皮革的貿易，并制造也門式的衣裝，銷售各地。詩人常有詩歌吟咏。奈芝蘭靠近通往希蘭的商道。

奈芝蘭有三个領袖：卽“賽以德”、“阿基布”和“爱斯古弗”。“賽以德”是首領之意，为全国的元首，执掌軍事、外交及对各部族关系的大权；“阿基布”的地位次于“賽以德”，管理世俗的政务；“爱斯古弗”是对基督教長老的称呼，管理宗教事务；对于重大事务，由三人商議决定。雅古特在“地理辞書”中說：“奈芝蘭派遣代表去謁見穆罕默德聖人；当中一人为“賽以德”，名瓦赫布；一人为“阿基布”，名阿布篤·麦西哈；一人为“爱西古弗”，名艾布哈利才。穆罕默德聖人要他們盟誓以見信，他們不肯盟誓，只願講和。穆聖便將和約写好，交給他們。后来到艾布伯克繼任哈里發时，仍执行这个和約。到欧默尔繼任哈里發时，把他們从奈芝蘭赶出去，沒收了他們的財产。

奈芝蘭原有一所“卡尔巴”，雅古特說：“奈芝蘭的‘卡尔

巴'是一所基督教堂，为伯努阿布德仿效麦加'卡尔巴'的式样而建的。奈芝蘭人敬重这所'卡尔巴'，有心与麦加的'卡尔巴'爭胜，里面有很多纏头巾的教士。"有人說：这所"卡尔巴"在基督教未傳入以前，原是阿拉伯人朝覲的地方，基督教傳入后才改为教堂。

据俄萊里說：奈芝蘭的基督教奉的是雅各派，因此他們跟埃塞俄比亞的关系比跟东罗馬的关系更密切一些，因为埃塞俄比亞人也是奉雅各教派的。

伊斯蘭教以前，阿拉伯的基督教最著名的領袖是盖斯·薩尔德，阿拉伯的文学家說他是奈芝蘭的基督教長老，但拉曼斯已在其著作中駁斥了这一說法。拉曼斯以为盖斯·薩尔德和奈芝蘭一点关系也沒有。

"設火窟以坑信士的人們受詛咒了！焚燒之时，他們坐在火窟上；他們都承認曾施行这种慘刑。他們如此殘忍，無非为信士信仰了全能的、受沾的安拉。"（意譯）"古蘭經"有一部分历史学家認为这一段"古蘭經"是指上面所提到的祖·諾瓦斯为保护一个犹太教人而攻击奈芝蘭人的事件；这未免太牽强了。因为犹太教与基督教同是信仰上帝的，奈芝蘭的基督教徒被祖·諾瓦斯攻击后到埃塞俄比亞求救，公元 522 年埃塞俄比亞人出兵帮助他們进攻阿拉伯人。525 年，祖·諾瓦斯战敗，埃塞俄比亞人在紅海沿岸建立了殖民国，并統治帖哈麦，一直到公元 575 年时，波斯人攻也門才占領帖哈麦，把埃塞俄比亞人驅逐出去。至于奈芝蘭的基督教徒，則是到欧默尔为哈里發的时候，才被逐出奈芝蘭的，大部流落到伊拉克。

基督教徒在阿拉伯宣傳教义后，信徒出家修行和建立道院的很不少；据基督教人說：罕才尔·脫邑便是謝絕紅塵，遁入空門的人；他曾在幼發拉底河附近，建立了一所道院，后人

称之为罕才尔道院；他在里面一心修道，以至于死。又傳說：盖斯·薩尔德"曾遁入山野，露宿苦修，以野兽为侶，以粗食充飢"，又說：俄曼叶讀过許多聖經之后，便穿上道袍，專心修道。又說：阿定·賽德为希蘭王努尔曼講說教义后，努尔曼竟奉了基督教、最后甚至抛弃王冠，脫去王服、穿上道袍，和阿定·賽德相偕入山，以至于死。①

当时，基督教的長老、教士，曾到阿拉伯各市場宣傳福音、講死后复活、講賞善罰恶、講天堂地獄。"古蘭經"里面，有好些地方提到他們的話，并駁斥他們的教义。可見伊斯蘭教以前，基督教的教义便普遍于阿拉伯各地了。

这班基督教徒中，也曾出了不少的詩人、如盖斯·薩尔德、俄曼叶、阿定·賽德……等；他們所作的詩詞都帶着宗教的色彩、不外劝人謝絕紅塵、参悟自然。这些詩歌，多半因襲模仿而成，但模仿得維妙維肖，可以表示原文的風格。

基督教人曾將阿拉伯人原来所不知道的許多字，混入阿拉伯文中。

基督教也和犹太教一样，未傳入阿拉伯以前就受过希臘文化的影响。因为基督教是东方重要宗教之一，曾傳布于希臘文化泉源的东罗馬帝国。那时亞历山大城又是东、西文化溶合的中心。所以基督教的初期几百年，一般基督教徒为了自身和自己的信仰，必須借助于哲学的論据，去說服当时的多神教徒。所以教会里的許多神父，在未充神父之前已經成为哲学家了；后来便將亞里斯多德、柏拉圖以及其他的哲学，混入基督教的教义中。那时东方已模仿希臘的学校，建立了許多神学学校、深受希臘哲学的影响。这些学校中，以公元 3 世

① 見艾布·法拉吉："韵文集"，第八卷，第 79 頁，第十卷，第 143 頁。

紀初，建于亞历山大城者为最著。公元 270 年，"国家派"基督教徒在安条克建了一所；292 年又在奈綏比建立了一所，都是同时教授叙利亞文与希臘文的。

奈斯托良派的基督教徒，特别精通希臘学术，曾由希臘文中翻譯了許多关于神学、哲学的書籍，同时他們又以医学及自然科学見長。他們的教士，有曾充任波斯皇医者；散居于希蘭者亦不少。后来希蘭国势衰替、伊斯蘭教兴起，巴士拉人和庫法人所以能执伊斯蘭教学术界的牛耳，就是因为奈斯托良派人在希蘭傳布希臘学术思想的緣故；因为巴士拉、庫法兩地最接近希蘭。傳布希臘文化的第一本書籍，是奈斯托良学派的人用叙利亞文写了遺留下来的。

所以大体說来，奈斯托良人是介紹希臘文化到阿拉伯的媒介。

* * *

以上所述：商業，波斯、罗馬边境的阿拉伯王国，以及基督教、犹太教这三椿因素，是外国文化得以傳入阿拉伯半島并統治阿拉伯人的途徑。赫穆达尼曾說："阿拉伯及波斯的历史事迹，都是阿拉伯人傳出后，外人方才知道；因为居住在麦加者，熟習新阿拉伯人、犹太人及基督教人的事迹；阿拉伯人到各处經商者，便熟習各国的事迹；阿拉伯人居住在希蘭及波斯边境者，知道波斯的事迹；居住在叙利亞者，知道罗馬、希臘以及以色列的事迹，居住在巴林群島、阿曼者，知道印度和波斯的事迹，居住在也門者，知道各民族的事迹，因为那时的也門，往往是在异族的統治之下。"但是，阿拉伯人知道各民族的事，大多殘缺不全，傳到阿拉伯的文化，来源有限、又多不可靠，如所罗門的格言以及由波斯、罗馬傳入的傳說和故事等，都不免有錯誤的地方。所以古代阿拉伯人吸收外国学术、文化并不是系

統的，和我們現在吸收西洋学术、文化的情形不一样。阿拉伯与鄰国的关系，不惟关山远阻、海洋重隔，受自然环境的限制，而且彼此社会的情形，文化的程度，都相差很远。所以吸收文化很难，必須精神文明相近的民族，文化才可能大量交流。况且阿拉伯人文盲普遍、知書識字者如鳳毛麟角，一般与波斯人和罗馬人常常往来者，只能介紹一些容易傳布而又为游牧人容易接受的傳奇、故事、历史、典故之类的东西。

由此可見，阿拉伯人在蒙昧时代与鄰国人曾發生过密切的关系，他們在精神生活方面或物質生活方面，都受了鄰国人很大的影响。这是本章所欲說明的主旨。

第三章　阿拉伯人的民族性

各民族在思想方面、性格方面都有很大的差别。英国人的思想，不同于法国人的思想，英、法兩国人的思想，又异于埃及人的思想。思想、性格之不同，与各民族的自然环境与社会情况有密切的关系。一个民族在其發展的过程中有若干阶段，每一阶段，各有其特殊的思想及特殊的民族性格。

每一个民族的人，虽然秉賦不同，教育各异，但是彼此間却有一共同点，这很可以从其体質上看出来，稍稍体驗之后，便可以判断这是英国人，那是法国人，那又是埃及人。思想与性格方面有共同之点，一如其体質有共同特点一样。然則阿拉伯人共同的思想与性格是什么呢？換句話說，那一种类型的思想与性格才足以代表阿拉伯人呢？对于这个問題的見解，說法不一，今引数說于下：

1．一部分抹煞論者說：“世界任何民族，都有政府的保

护，有城市的范圍，有讓人遵守的法律，有哲学研究的成果，有工艺上种种瑰奇的成就，如織造綢緞，發明棋子与天秤；又如罗馬人之研究哲学，創制法律，發明天文鏡……等。只有阿拉伯人既沒有国王出来团結大众，攏絡边远，惩治頑强，制止愚蒙；又沒有工艺的产品和哲学的踪迹。虽在詩歌方面稍有成就，然而詩歌發达的民族，并不只是阿拉伯人，其他民族的詩歌，也是發达的，如罗馬也产生过瑰奇美妙的詩歌。”①

2. 查哈斯駁斥上面的說法。他將阿拉伯民族和别的民族作一比較，認为：“印度有許多著作乃是經过若干时代的淘汰，才由古代留傳下来的文化遺产，并非某一个名人、某一个著名学者的个人成就。希臘产生过哲学与倫理学，但發明倫理学的，却是一个口吃言鈍，不善辞令的人。波斯虽有若干演說家，但是波斯人措辞立意，都是事先經过長期的参想、研究、深思、冥索之后才發表出来的。至于阿拉伯人，不論是什么，無暇苦思，不加深索，直覚所及，好象受了感悟似的，一經意識的冲动，意思便涌上心来，言辞便脫口而出。他們是文盲，不知写字；他們是自然人，毫不受拘束。但却能發出美妙、流利、明朗、动人的言詞。他們仅仅是不勉强、不强求地記着所关心的言辞，不似他人專摭拾别人的成語，吞咽前輩的余唾。②

3. 伊本·赫尔东对于阿拉伯人的看法，散見于他所著的历史著作中，今摘其要于后：

伊本·赫尔东以为阿拉伯人的狀况，是人类在文明进化的过程中所必經的一种自然社会的狀况，他說：“阿拉伯人，具有天然的性情。”又說：“阿拉伯人生性粗野，是一个好擄掠的

---

① 伊本·阿布得·朗拜：“文学串珠”，卷二，第86頁。

② 查哈斯：“說明与解釋”，卷三，第15頁。

民族，其擄掠之道，是量力而行，不事冒險；擄掠后，便遁入荒野。所以，居住在險要的山区的部落，便得幸免于他們的襲击；居住在平地的人，一旦国势微弱，無人保护之时，便遭阿拉伯人再三劫擄攻击，非至降服不止。他們侵入这些地方后，又不能善事經营，往往因为治理不善，致使其一切建設，完全崩溃。”①

“阿拉伯人侵襲所到的地方，便很快地遭到了圮毀，因为阿拉伯人是野蛮民族，所到之处，便搗毀人家的房屋，把磚石搬回去支自己的爐灶，把楼房拆毀了去建自己的帳幕，把鉄釘撥出来供自己造房之用。他們貪得無饜，既不顧什么法律，也不顧人們的指責。唯一关心的事，便是进而掠劫与退而戒备，無論征服了什么地方，对于那地方的善后問題是完全不管的。爭权好大，虽自己的父兄与族長，也很少服从。于是人自为首，各自为法，統治者用各式各样的苛捐暴政，加在人民的头上。以致地方破坏，建筑倒毀，他們統治下的地方，原来是肥沃之区，后来也衰落了，如也門、伊拉克、叙利亞等地，除少数城鎮外，無处不是廢墟壘壘，人烟稀少，滿目荒凉。”②

“阿拉伯人好高騖远，桀驁不馴，意見分岐，爭为首領。除宗教先賢及宗教遺迹外，他們对任何国王都是不服从的。”③

“阿拉伯人的建筑物最容易破坏倒毀，因为他們在建筑城市之前，很少考虑到地区气候的好坏、水量的多寡、土地的肥瘠、空气的清濁以及耕地和牧場的情况。而一座城市的能否發展，往往是取决于这些条件的。但是，阿拉伯人并不关心这

---

① 伊本·赫尔东：“历史緒論”，第 125 頁。
② 同上書：第 126 頁。
③ 同上書：第 127 頁。

些，他們所关心的只是如何牧放駱駝而已。所以选擇庫法、巴士拉、盖伊魯旺这些地方建立城市，就是为了可以牧放駱駝，为了接近沙漠地区。其实这些城市地处边境，荒無人烟，很不适于居住，而且因为天气不好，物質缺乏，不能使阿拉伯人的事業留傳于后。所以阿拉伯人衰落不久后，这些城市的一切，便接着蕩然無遺了。"①

"阿拉伯人的工艺極不發达。他們困于沙漠，和都市的文明相距太远，所以阿拉伯各地从伊斯蘭兴后，阿拉伯人所統治的地方，一般說，都是工艺衰落，事事仰求外地的供給。"②

"阿拉伯人的学术非常落后，因为学术与教育、工艺有密切的关系。阿拉伯的工艺極不發达，故学术很落后。当时有文化者多为波斯人或为一般釋奴，因此，在伊斯蘭时代，执伊斯蘭学术牛耳者，也多为波斯人，或深受波斯語文或波斯教熏陶的人。精通学术，从事著作者，也是波斯人。"③

"但是，阿拉伯人却容易接受眞理和正义，因为他們的性格，沒有染上惡劣的習气。只有性格特别野蛮，桀驁不馴，自絕于善良的人，才是例外。"④

"阿拉伯人勇敢尚武，他們要保护自身，不依賴别人，所以随时身佩武裝；行路之时，左顧右盼，以防不测。他們似乎'好战'成癖，'勇武'簡直是他們的天性。而游牧的阿拉伯人往往比受法律束縛者更为勇悍。"⑤

"阿拉伯人口才鋒利，擅長辞令，自古至今見称于各民

---

① 伊本·赫尔东："历史緒論"，第 130 頁。
② 同上書：第 337 頁。
③ 同上書：第 478 頁。
④ 同上書：第 127 頁。
⑤ 同上書：第 106 頁。

族。”①

4. 俄萊里說:“阿拉伯人乃是物質派的典型人物,用低下的物質的眼光去看待一切事物,一切都是为了物質利益打算。阿拉伯人,貪婪成性,沒有丰富的想象,缺乏宗教的感情,所关心的只是个人的利益; 他們反对任何方式的权力。虽至亲密友,如果一但被推为族中领袖, 則在战爭之时,必遭到他們的嫉妒,必受到他們的欺騙。誰要是对他們行善,誰就是他們仇恨的目标;因为他們認为, 别人对自己行了善事,自己就得卑躬屈节地去服从他, 降低身份去对他尽自己应尽的任务。拉曼斯曾說过:“阿拉伯人是民主模型。其实是一个超过限度的民主模型。阿拉伯人經常反抗权力; 如果稍稍限制他們的自由,即使这种限制对他們是有好处的,他們也是不願意而必定反抗的,阿拉伯历史之所以充滿罪惡欺詐的記載,就是这个原因。現代的欧洲人不知道这种秘密,所以鑄成大錯;遭受了許多可以避免的無謂的牺牲。阿拉伯人这种野蛮难馴, 不服从权力的性格,也就是阻碍他們不能达到西方文明的最大障碍。他們酷爱絕对的自由,如果对他們的自由, 稍加限制,他們必如欄中困兽一般,瘋狂地奔扑跳躍, 想打破鉄欄掙脫出来,还归自由。但是就别一方面来說, 阿拉伯人是非常忠实的。他們服从本族的風俗習慣,实踐战爭中所訂的条約, 尊重習俗,誠恳尙誼。一般說来,阿拉伯人的这种民族性,与其說是某一族的特性,毋宁說是各民族在文明进化的过程中,所必有的一种通性。如果阿拉伯人能居有定所, 从事农耕生活, 則其民族性,未有不会改变的。”②

---

① 伊本·赫尔东; “历史緒論”, 卷二,第 15 頁。

③ 俄萊里:“穆罕默德以前的阿拉伯”。

5. 除上面四种意見之外，其他見于各家文学著作者甚多，大都强調阿拉伯人的优点，否認他們的缺点。如阿魯西对阿拉伯的民族性，發揮了很多見解后，結尾說道："总之，阿拉伯人思想高尚，言詞流利，理解高超，具有各种美德，繼承了一切光荣。"伊本·賴希格也說："阿拉伯人性格高尚，智慧超絕，为各民族之冠。"

我們不相信阿拉伯人是特殊高尚的，認为阿拉伯人具有尽善尽美的民族性的种种言論，我們也不必加以駁斥，因为类此的言論，不能称为学术研究；但我們却相信阿拉伯民族也和别的民族一样，有优点，也有缺点，無論思想、气質、文学、历史……各方面，都如各民族一样，可以从学术上去討論的。上面夸大阿拉伯人的言辞，固然值不得討論辯駁，就是抹煞阿拉伯人的言辞，也不值一駁。抹煞論者以希臘的哲学、罗馬的法律、織造綢緞、發明天文鏡等，强求之于阿拉伯人；以蒙昧时代的阿拉伯民族比拟文明古国，这是極端錯誤的。因为，兩个民族要互相比較，必須要彼此文化程度相当，断不能拿一个文明古国，和一个游牧民族相提并論。这种情形，有如以嬰兒的思想和中年人的思想相提并論，是一样的謬誤。波斯、罗馬各文明国都曾經过無哲学無發明的游牧时代。假使以文明兴盛后的阿拉伯而論，那么，又何尝沒有法律？何尝沒有学术？只不过是比較少一些。所以上面五种看法，只有伊本·赫尔东与俄萊里二人的論述尚值得討論。

綜括伊本·赫尔东的主張，他以为阿拉伯人野蛮愚昧，性好擄掠，喜破坏，难馴服，工艺不兴，学术落后；但性格端正，勇敢好义。

綜括俄萊里的主張，他以为阿拉伯人是物質派的民族，想象閉塞，感情麻木，好大不羈，不服权力；但却好仁义，重風俗。

二人以为阿拉伯人着重物質及不服权力的主張是一致的，阿拉伯人之不服从权力，是毫無疑义的了。俄萊里說："阿拉伯的历史之所以充滿了罪惡欺詐的記載，就是为了这种緣故"。这話也是正确的。至于說阿拉伯人为物質派的民族，則許多的"东方学"者也有同样的看法。如伯尔溫在所著"波斯文学史"中說："阿拉伯人心目中有的只是物質及銀幣，精神事業在他們看来是毫無价值的。"这話不錯，直到如今，阿拉伯仍有不少游牧民族，依然还是这样。然而，这种民族性，在蒙昧时代的阿拉伯人中是普遍的嗎？我們以为不然。如果留傳至今的阿拉伯文学里面，关于阿拉伯人之仗义、守信、寬大……等詩歌作品，是眞实可靠的，那么認为阿拉伯人是物質派的說法，就显然与古代詩歌所反映的情况不相符合了。伊本·赫尔东与俄萊里分析阿拉伯的民族性，因为沒有一定的范圍，所以不免于錯誤。我們相信，在若干方面，蒙昧时代的阿拉伯人，不同于伊斯蘭时代的阿拉伯人；甚至蒙昧时代城市中的阿拉伯人，也不同于游牧的阿拉伯人；今日的阿拉伯游牧民族，絕不同于蒙昧时代的阿拉伯游牧民族。以伊本·赫尔东研究历史之謹愼精細，还弄得界限不清，以致不免有許多矛盾之处。他本来是叙述蒙昧时代的阿拉伯人，然而前后便發生極大的矛盾。譬如他說："阿拉伯人所到之处，便搗毀人家的房屋，把磚石搬回支自己的爐灶。……"这是指一直过游牧生活的阿拉伯人而言，不是指定居的倭馬亞朝时代和阿拔斯朝时代的阿拉伯人。他又說：阿拉伯人不善选擇地方，而在巴士拉、庫法建城。这似乎又不是指老于乡井的游牧民族，而是指伊斯蘭初期，远征波斯、罗馬的阿拉伯人了。前面搗毀房屋、搬土木磚石的阿拉伯人，絕非后面建筑城鎭的阿拉伯人。他又說：阿拉伯人不長于学术，精通学术者，乃是一般釋奴。这里

所說的阿拉伯人，既不是游牧的阿拉伯人，也不是伊斯蘭初期的阿拉伯人，而是倭馬亞朝及阿拔斯朝时代的阿拉伯人。諸如此类矛盾的地方很多。他在"历史緒論"中又說："阿拉伯人天性近于文化，能从所交往的民族吸取益处。"又說："伊斯蘭人征服各方后，統治了波斯及罗馬，便使用波斯、罗馬的子、女。那时的阿拉伯人，还沒有文化可言。据說有人以薄餅献給阿拉伯人，阿拉伯人以为是紙片。阿拉伯人在波斯的倉庫里得着些樟腦，以为是食鹽，把它研碎撒在面食里。諸如此类的事很多。阿拉伯人用各国的俘虜，为他們搞工艺、办家事，选出些精通工艺的人做各种各样的事情，許多困难，都要他們去解决；一切技艺，都是他們設計的。他們在各方面都有高度的貢献。于是，阿拉伯人才进入文明的时期，衣食住及一切日用常品、軍需器械，無不精益求精。"①

伊本·赫尔东一方面把各时代的阿拉伯人一概并論，作籠統不清的論断，一方面又說阿拉伯人常随环境而变迁。

俄萊里說："阿拉伯人想象閉塞，感情麻木。"所謂想象閉塞者，或是因为阿拉伯的文学里沒有惊人的故事詩，沒有戏剧，也沒有如荷馬的"伊里亞特"，費尔道斯的"帝王之書"那样描写战爭、歌頌民族光荣的長篇史詩；到現代仍沒有产生想象深刻的出奇的小說及其他文艺作品。誠然，阿拉伯人对于这方面的确無甚表現，这是我們所承認的。不过我們以为这些东西，也只是想象力的一部分表現，并非想象力的全部表現；如夸耀、尚武、恋爱、描繪、比喻、假借……等等題材的詩歌，也是丰富想象力的表現結果。阿拉伯人对于这方面的創作虽不多，却也值得注意。

---

① 伊本·赫尔东："历史緒論"，第 144 頁。

阿拉伯的文学里面，充滿了謳歌爱情、憑吊廢墟、紀念战役……等抒情写意的詩歌，我們能說阿拉伯人是感情麻木的民族嗎？

至于查哈斯的見解，他是同情抹煞論者的主張的，他認为阿拉伯人的确沒有学术和哲理，沒有古代遺傳的巨典。但他以为阿拉伯人另具兩种优点，卽口才伶俐，性情穎慧。阿拉伯人的这兩种优点是显而易見的，我們讀一讀他們所遺留下的文学作品，便可以窺見一斑了。

我們对于阿拉伯民族性的批評，已略見于上。我們以为蒙昧时代的阿拉伯人，和伊斯蘭时代的阿拉伯人，無論思想方面，性情方面都不一样。現在且把蒙昧时代阿拉伯人的性格略述于下：

阿拉伯民族是神經質的民族，常常为了一点細小的事故而很快引起暴怒，不可遏止。遇到个人的人格或部落的荣誉被摧殘时，立刻拔劍而起，牺牲性命也在所不惜。战爭甚至已成为他們平常的習慣和日常的生活了。

神經質的人，往往是聰明的，其实阿拉伯人就是聰明的人。阿拉伯人的聰明，可以由他的語文看得出来，他們說話的时候，喜用暗示法；又可以由他們穎慧的性情看得出来，他們对别人的問話，常是不假思索地冲口而答。然而阿拉伯人的聰明，并非自出心裁的有創造性的聰明，他們只是把一个意思变成不同形式的許多样子。他們說話的时候，翻新花样的辞語，比异想天开的意义，还要惊人。所以也可以說阿拉伯人的口齿强过心思。

阿拉伯人的想象力誠然有限，他們不会想象出一种超过現实的生活，所以他們根本不知道什么是“最高典型”。因为，最高典型是由想象产生出来的。不唯如是，据我們所知，他們

的語言文字中，代表或指示"最高典型"一类的詞句都沒有。所以他們不会想象出一个有新意义的世界来。然而他們在他們很狹的圈子里，却能左右逢源，任意往来。

阿拉伯人喜欢無限制的自由，他們所謂的自由，是个人的自由，并非社会的自由。所以他們不服从領袖，不服从長官。蒙昧时代——甚至伊斯蘭时代——的阿拉伯历史，無非是一系列战爭的記載。欧默尔为哈里發时，是伊斯蘭的黃金时代，那时的阿拉伯人以全力向外發展；并且欧默尔深切地明瞭阿拉伯人的民族性，所以沒有發生什么內战。

阿拉伯人爱好平等。所謂"平等"，是指部落和种族范圍內的平等。他們都以为自己的民族才是最优秀的民族。他們的土地那样貧瘠，波斯、罗馬那样富饒，他們仍不肯承認波斯、罗馬的优越。所以征服了波斯、罗馬之后，便以統治者看待被統治者的眼光去看待他們。这只是簡略的叙述，下章我們还要詳細的叙述。

第四章 蒙昧时代阿拉伯人的思想生活

我們在前面已說过，蒙昧时代的阿拉伯人大多为游牧人。"游牧时代"是各民族文化發展过程中必經的一个自然的社会阶段。現在叙述一下这个时期阿拉伯人的思想意識。

蒙昧时代的阿拉伯人，"因果"观念异常薄弱，一个人害了病或感受什么痛苦，別人告訴他医治的方法后，他便知道了病痛和医藥之間的某一种关系。这种知識，并非經过精細的理智研究出来的；他們只是知道，按照本部落的風俗，害了这样的病，就得用这样的藥。他們对任何事物都是如此理解的。

所以，他們相信族長的血可以医治水腫病；相信害病是病魔的侵扰，要医治疾病，必須清除病魔；又相信把污穢的东西或死人的骨头，放在一个人的身上，便可以医治他的精神病了。諸如此类的事，只要是本部落中流行的，他們便認为是天經地义的。当然必須有精細的思想，研究出这种病症的原因、病狀以及医治的方法，才会知道这些是迷信的。而当时阿拉伯人的思想，断沒达到这种程度。

由于阿拉伯人的因果观念薄弱，所以他們的文学中，充滿了神話，他們对于那些神話都深信不疑。譬如阿拉伯的文学中有这样一个故事："有三座多泉水与山洪的山，只有出口一处，可以流通于外；古人便在这出口地方，筑了一座石堤，堤上开水閘若干，需要水的时候，便放开水閘，引出山水，从事灌溉，平时則閘門紧閉。后来，有一群老鼠在堤旁掘洞，竟掘倒一塊百人不能移动的大石，并將这塊巨石搬到山溪之中，石堤便因此倒坍了。"蒙昧时代的阿拉伯人，不知道老鼠与堤壩倒坍，并無眞实的联系，他們不知道堤壩倒坍的原因乃是年久失修，不能支持山洪的压力。

又有一段紀載："一个名叫西尼瑪尔的罗馬人，为爱薩西奈国王努尔曼建筑了一所宫殿之后，对努尔曼說：这座宫的頂上，有一塊石磚，如果稍有移动，全殿必然坍塌。努尔曼問道：除你之外，有無别人知道这塊石磚的所在？西尼瑪尔答道：沒有。努尔曼說：这样便不妨事了，他人是無从知道的。但是努尔曼害怕西尼瑪尔謀害他，便暗命人將他由宫頂擲下，粉身碎骨而死。"后来这樁事情，便成为阿拉伯文学中著名的典故了。一所宫殿建筑在一塊石磚上，这是妄誕不經的神話，然而蒙昧时代的阿拉伯人，公然深信不疑。阿拉伯古代的文学和历史中，象这类的故事很多，我們不及多引。总之，蒙昧

时代的阿拉伯人，很少明了事物的因果关系。但不仅仅是阿拉伯人这样，希臘等各民族在游牧时代，也都是这样。“神話学”便是專門研究这些事情的。

誠然，每一个民族，無論文化怎样發展，哲理怎样丰富，都不免有揑造神話的人，不过沒有阿拉伯民族那样普遍；信仰神話，依賴卜巫，差不多成为阿拉伯各部落共同的習慣，并非少数人的信仰。

由蒙昧时代的詩歌、穆語或故事里面，也可以看出一些高尙的思想及因果的观念。但是要經过一番深刻的参想和精密的分析才能懂得。如伊本·雪沙米在所著“至聖穆罕默德傳”里有这样的一段記載：“賽格夫族中有人看見了流星墜落，很惊惶地跑去找那聪明的、意見多的阿慕尔·伍曼叶問道：‘阿慕尔！你看見星星由天上落下来了嗎？那是怎么回事！’阿慕尔答道：‘你們去仔細看看！那些墜落下来的星星，是不是人們借之而航行、旅行及測驗气候的星星？如果是那些星星，那么天便快要震动了，万物便快要毀灭了！如果那些星星的位置未曾移动，落下来的是其他的星星，那么，不过是眞主所願意做的一樁事而已；你們快去看看罢，究竟是怎么一回事！’”

阿慕尔把星星分为恒星和流星兩种，以为恒星关系于宇宙的秩序，流星則無关紧要：他这种观察是何等的精細；但是他的解釋并非經过哲理推論出来的，也沒有用明显的因果观念把事物的本身联系起来。

一部分“东方学”者观察阿拉伯人之思想实質，以为阿拉伯人不能以普遍概括的眼光来观察事物；以前伊斯蘭教的著作家也有这种見解。沙赫力斯坦在“宗教与教派”一書中論阿拉伯的哲学家道：“第二种是阿拉伯的哲学家，为数很少，他們的哲学多半是零碎的印象，思想的殘影。”又說：“阿拉伯人頗

似印度人，其相似之点，即研究任何事物，只作部分的观察；概括的論断，常常受感情和印象的支配。罗馬人与波斯人亦頗相似，其相似之点，即研究事物必追本穷原，作哲理的論断，多半由刻苦研究而得。”

阿拉伯人观察宇宙万物，并不如希臘人那样作普遍概括的观察。希臘人观察宇宙必問：宇宙由何而来？宇宙万物变化無穷，但在这無穷的变化中，有無一定的基础，如果有一定的基础，那是什么？是水？是空气？还是火？宇宙万物如一体，有一定的規律，这規律是什么？是怎样形成的？从何而来的？

这些問題，就是希臘人研究的問題，也是他們的哲学基础，都是概括綜合的問題。但是阿拉伯人，無論在蒙昧时代或在伊斯蘭教时代，都不是这样研究宇宙的，他們的思想并不長于作普遍概括的参悟与观察；他們的观察只局限于周圍的事物；眼見一物，心有所感，便作为詩歌，或發为格言，或編为諺語。譬如阿拉伯詩歌有这样的句子：

太陽不断地运行着，
从来沒有在夜間涌現的太陽；
太陽升起时，光耀明亮；
当它落下时，就象黃色的郁金香；
当它在太空中运行时，
有如死亡运行在人的身上；
今日，我知道將要發生什么，
明日，已过的事，我更是了如指掌。

阿拉伯人观察事物不善于用深刻的思想，只能把握着足以感动他的一点：譬如观察一顆树，只注意那棵树的片面的形狀，如树干的标直，枝叶的扶疏；并不注意到树的整体。走进一个花园，有如一只蜜蜂，由这朵花飞到那朵花，吸食花中蜜

汁，并不象照象机一般，能將整个园景攝入鏡头。

懂得阿拉伯人思想的特点，便不难知道蒙昧时代甚至伊斯蘭教时代的阿拉伯文学的优点和缺点。

阿拉伯文学的共同缺点，無論詩歌或散文，就是"推理不精細、結構不紧密"。如果一首長詩——尤其是蒙昧时代的長詩，删去一部分，或將前后的句子倒置；則讀者或听者，那怕是曾讀过原詩的文学家，也不容易發覚。

这种"推理不精細、結構不紧密"的缺点，在阿拉伯历代的文学論著里面是很普遍的。如果將阿拉伯的文学泰斗查哈斯、伊本·阿布德·郎拜、阿斯克里……等人，关于論演說的文章，和亞里斯多德論演說的文章比較一下，則彼此是截然不同的，亞里斯多德論演說必先用綜合概括的方法，为"演說"下一定义，然后再分析演說学在修辞学中所占的地位、演說学的分类、演說学的內容、演說家必具的条件……等；使人讀后，对于演說学得到一个完整的概念。阿拉伯人关于此类的文章，却只是一些美妙的詞句，散碎的珠子，对于演說学，并未作全面概括的叙述。

推而至于他人，也都是这样，但是这种比較，并不是指受过希臘哲学影响的文人如桑卡克一流的人而言。

这种"推理不精細、結構不紧密"的缺点，在阿拉伯的文学作品里面，触目皆是。阿拉伯文学受傳統因襲的影响很深，所以無論讀艾布·法拉吉的"韵文集"，或讀伊本·阿布德·郎拜的"文学串珠"或讀查哈斯的"动物篇"及"修辞与釋义"……，都看得出来。一篇文章，不圍繞着一个題目說話，沒有一定的中心思想，無非是东鱗西爪，支离破碎的一些东西；讀者便很难把握住一篇文章的中心思想。但是这种文章，也自有其滋味，自有其美妙，这是我們所不能否認的事实。

阿拉伯的文学家既有了这共同的缺点，所以不能写出內容充实的史詩，不能写出如伊利亞特和奥得賽那样描写战爭的長篇史詩。

但是阿拉伯文学有它的优点，有它的特殊的風格。阿拉伯的作家虽然只作片面的描写，但是他能用一种精致瑰奇的文句，来作刻骨椎心的描述，虽然描写的不概括、不周到，却能用許多各异其趣的佳句，返复吟咏一件东西。所以阿拉伯的文学，充滿了玲瓏簡短的格言，深刻隽永的譬喻。阿拉伯的文学家，对于这方面，其艺术水平之高，不能言喻。他們的思想非常敏鋭，口材非常伶俐，往往一个演說家起而演說的时候，通篇講詞，都是些深刻的譬喻和簡短的格言；每一个句子，都包含着許多意思，好象許多意义含蓄在一顆米粒之中；又如一团蒸气，凝結成为一滴水珠。伊斯蘭教兴后，他們能尽量吸收印度、波斯、罗馬的学术，于是阿拉伯的文学事業蒸蒸日上。关于这点，以后还有專章講述。綜言之，希臘人是用概括、分析的眼光观察事物，阿拉伯人則是盤旋于一件事物的周圍，作片面的、無系統的观察。

*　　*　　*

我們已知道阿拉伯人的思想的特性，現在我們应当研究一下，阿拉伯人的这种思想，究竟是各民族在發展的过程中所必經的自然的阶段呢，抑或是为塞姆族所特有的思想？我們在这里無暇作詳細的討論，只能簡單的这样說：凡自然环境及社会情形与阿拉伯人相近的各民族，無不有这种思想。所以"繼承性"便是指繼承环境的結果而言。如果别的民族，其环境和阿拉伯人的环境相似，那么，其人民的思想，一定和阿拉伯人的思想相近。社会学家以为各民族，如果生活环境相同，則彼此的性情思想必定十分相似，这很可以証明我們的話是对的。

阿拉伯人居于沙漠之中，所以他們的思想性情与其他住在沙漠的游牧民族相近。現在讓我們来解釋促成阿拉伯人的民族性的原因。

上面已說过，阿拉伯人居于沙漠区域，烈日如焚，雨水稀少，空气干燥，除适宜于干燥酷热的沙漠气候的稀疏的綠草及零散的树木而外，不能更多地生長别的植物；所以在阿拉伯各地，人瘠畜瘦，交通困难，往来运輸專賴駱駝，以致鄰国波斯、罗馬的文化，不易傳入，卽有所輸入，也不过是由旁門小道流入少許。

現在应当研究，这种沙漠区域对于人的性情有什么影响？沙漠地帶生物稀疏，無論植物、动物都較城市稀少；大部分的地方，差不多沒有人类的踪迹，沒有壯丽的建筑，沒有广大的田庄，沒有茂密的森林。沙漠地方的人，日对大自然，目無所障；烈日当空，則腦髓如焚；明月悠悠，則心花怒放；星光燦爛，則心胸如劫；颱風襲来，則所当立摧。人們在这样强烈的、美丽的、殘酷的大自然之下生活，心性未有不馳思于仁慈的造物、化育的主宰的。这或許可以解釋世界上大多数人信仰的三大宗教产生于沙漠地区的秘密：犹太教产生于西奈沙漠，基督教产生于巴勒斯坦沙漠，伊斯蘭教产生于阿拉伯沙漠。

沙漠里面的居民，內心常充滿着恐怖与純潔的情感；因为沙漠中，除了造物主創造的自然物外，什么东西也沒有；在無垠的广漠里，映入眼帘者無非是光耀的烈日、密語的群星、悠悠的明月、狂舞的風兒；沙漠里面的人，其純潔的內心所感受的情形，断非城市中人所能領会的。

沙漠里有一种自然的音乐，——單調而凄愁、雄壯而威严的音乐。沙漠里的人，常听这种單調不变的声音，凄凉悲慘的情調，心里面便常常蘊蓄着無限凄婉的情緒；無怪詩人們發出

来的言語，自然成为單調不变的詩歌。因为在沙漠中，他們內心所感触的只是一种声音，因而就吟咏出一种声調單一的詩歌。

沙漠里的人，是自然界的产兒，沒有崇高的建筑阻撓流动的大風，沒有稠密的云層遮住强暴的烈日；雨落洪泛，則奔流無碍，沒有什么堤壩阻住它的奔放。自然之物是不羈的，自然界里的人也是自由的。人們不从事农業，也不从事工艺；不受政府的管束，也不受法律的限制。他們所受的拘束，只是兩件事："宗教"与"風俗"；他們崇拜偶象，謹守無謂的仪式，担負無謂的牺牲；他們尊重成俗，虽繁难的义务，也坚守無違。

*　　*　　*

这种沙漠里的自然环境，局限着阿拉伯人的生活，他們到处飄流，寻求水草，他們是貧困的。他們全部的資产，就是所畜养着的牲畜。牧放牲畜，全賴雨水，所以他們的資財，就不啻寄存于大自然的恩賜之下；若遇泉水干涸，雨水稀少之时，綠草不生，生活就困难了。所以阿拉伯人称"雨水"为"救星"，这是很合道理的。这种沙漠里的自然环境，又限制了阿拉伯人的思想与性情。因为地方貧瘠，生活困难，于是仁义者之备食济貧，或燒炬招客的行为，便成了高尚仁慈的美德。因为地方貧瘠、生活困难，而性又好擄掠，于是便形成贊美牺牲、貶責懦怯的風尚；因为处在你攻我夺的生活当中，道路不宁，保护無人，于是便不得不以勇敢豪俠、忠恕守信为最高的美德。阿拉伯人的性情如此，思想又何尝不是如此，無論公道、暴虐、善、惡、好、坏……，無一样不是跟着地方上的風俗習慣而来，而地方的風俗習慣，又跟着其特殊的生活而形成。

讀者如果翻开阿拉伯文学和阿拉伯文字看看，便知道阿拉伯文字都是这种生活之下的社会产物，也是阿拉伯人的生

活、环境的縮影。以文字而言，若为阿拉伯人必需之物，則字数之繁多，字义之細密，已达極点；假使不是阿拉伯人必須的东西，則字义便异常稀少。譬如："駱駝"乃是阿拉伯人的生活柱石，他們的衣、食、住、行，都仰求于駱駝，离开駱駝，阿拉伯人断不能在沙漠中生活。所以关于駱駝的一切，如駝肉、駝毛、駝乳，駝的年齡，駝的高、矮、肥、瘦，駝的声音、毛色，駝的草料，駝的反芻……等，莫不各有專字，应有尽有，巨細咸备。而且同一事物，往往設置了許多不同的字。至于如"船支"一类的字，就十分稀少了，不能形容船支的各部分，每一部分也沒有固定的字，虽然有一些和船支相关的字，多半不是阿拉伯語，而是外来語，而且多半是伊斯蘭兴起后才輸入的。

其它如沙漠，如高山、深谷，如草、木、虫、蛇，地面之平坦、嶇崎、軟、硬、广袤、宁靜、肥沃、瘠瘦……等，在阿拉伯文中，都有極完备丰富的字义。至如汪洋大海、海中魚介、海上風波、海水的种类、海水的性質等等字义，便比較的稀少了。如果讀者翻开阿拉伯的分类詞書，如伊本·西戴的"詞典类編"，將各类的字义比較一下，可以看見單駱駝一类，便占 176 頁之多，而关于船支一类的字，則仅占 7 頁而已。"詞典类編"共 17 册，駱駝一类，竟占去一册，假使我們說"駱駝"的字义占阿拉伯文的十七分之一，这并非过甚其詞的話，因为駱駝是阿拉伯游牧人的生活柱石。

这是物質的名詞，抽象的名詞也是如此。薄命、杀戮、憂愁、苦痛的字，总是比快乐、欢欣、消閑、游戏……的字为多；阿拉伯人單为"灾禍"一字便設置了四百多字，虽文字学家，亦苦不能备記，这可以想見阿拉伯人的灾禍之多。甚至有人形容："灾难"一字已經多到成为学習文字时的灾难了；因为阿拉伯人的环境是貧禍相导的环境，不是舒适快乐的环境。这种情

形在阿拉伯蒙昧时代的文学中，是很容易見着的。吟咏駱駝，描写丘陵的詩詞特别多。詩人們对歌功、頌德、憑吊……之类的作品，大多采用当时流行的仁慈慷慨一类的詞語。所以歌咏英雄义士，提倡尚武精神，頌揚进襲敌人、退保乡邦一类的詩詞，在阿拉伯文学里，便占了很高的地位。詩詞以外，还有典故、諺語，都是阿拉伯人生活的写眞。

*　　*　　*

阿拉伯人在蒙昧时代的思想生活，大多表現在文字、詩歌、諺語、故事里面，至于科学哲学，則因当时的社会發展的水平，还不可能有什么表現。阿拉伯人在那时虽然知道宗譜、天象、及少許历史和少許医藥知識，却絕不能叫它为科学。俄魯士等人对此倍加渲染，謂当时的阿拉伯人精医学、气象学、天文学，好象当时眞有系統的科学似的，那显然是錯誤的。其实那时的阿拉伯人，不过略具些微的知識与簡單的观察而已，还說不上什么科学。伊本·赫尔东說："較开化的游牧人，虽有所謂医藥，但多半是由少数人的短暫的經驗产生出来的，其中由族中老人傳述下来的一些知識，也有正确的，然而并不依照自然的規律，也不合于人类的气質。这类的医术在蒙昧时代的阿拉伯是很多的，也有医生，如哈利思·克尔达……等"。①此外，对于天文、气候的認識，也是建立在微少的經驗上，由祖先遺傳后人，有正确的，也有錯誤的。蒙昧时代的阿拉伯人还沒有什么哲学系統。有人說蒙昧时代的詩歌，含着哲学的系統，那是不正确的。蒙昧时代的詩歌中，只有哲学的感念，沒有哲学的系統。如艾尔沙写到：

生呀！死呀！复活呀！

---

① 伊本·赫尔东："历史緒論"，第214頁。

原是荒誕不經的傳說。

又如：

"死"向人来突击，

突击着誰，誰就死了，

击不着的就得生存、老迈了！（祖黑尔）

这是哲学的感念。哲学的系統与哲学的感念是有很大分别的，前者是系統的研究的結果，必須表示一种思想，推求証据，駁斥反对者；蒙昧时代的阿拉伯人沒有达到这个阶段。后者只是对于宇宙現象，偶有所触的一点感念，未經过系統的研究，沒有有力的証据；这是蒙昧时代阿拉伯人所有的东西。

第五章　思想生活的表現

本章將研究阿拉伯人在蒙昧时代的思想生活的表現，如語言、詩歌、諺語、故事等。我們且不論这些东西的艺术性与文章風格，因为这和我們的研究范圍沒有关系；我們所欲討論的，只限于足以表現思想生活的方面。

首先，我們应当研究几个問題：蒙昧时代的詩歌，是否有兩百多年沒有書本的記載，專靠口头的傳述？我們知道这样的傳述是会發生錯誤和更改的；其次，傳述之时，是不是有一班人因为宗教、政治、种族的关系而假冒伪托？据可靠的批評家的說法，蒙昧时代的詩歌，有許多是后人伪造的；詩歌如此，語言、諺語、故事……自然也不能例外。这样說来，我們怎能根据这些东西来研究阿拉伯人的思想生活呢？

但是，从来沒有一个人曾把蒙昧时代的詩歌一笔抹煞，不过有的人疑惑太过，有的人相信太过，有的人則取中庸之道。

我們研究蒙昧时代的詩歌的态度，和研究别的历史事迹的态度一样，要由兩方面来研究：1. 傳述者的系統是否可靠？2. 詩歌原文是否可靠？如果兩方面都毫無疑义，而又沒有發生問題，我們便应該承認它是眞的；如果傳述者不可靠，我們便不应盲从；如果原文眞实性的証据很薄弱，譬如某詩人歌咏某一地方，而历史証明那詩人不惟未曾到过那地方，并且和那个地方沒有發生过什么关系；这样，我們对那首詩，就应該完全否認。据稳健的批評家的研究，伊本·易斯哈格、罕馬德和赫尔弗等所傳述的詩歌多不可靠，而艾布·阿慕尔及艾斯美尔等所傳述的則甚为可靠；这样我們便放弃前者傳述的；至于后者傳述的，如正文毫無疑点，便可以做我們研究的材料。这样一来，我們相信一定会剩下若干东西来帮助我們研究那个时代的思想生活。

由另一方面說，伪造詩歌的人，如果精于蒙昧时代的詩歌的技术和風格，那么，他伪造出来的詩歌也可以反映出一点那个时代的思想生活。譬如伊本·塞蘭說："赫尔弗最精于医学，最長于文詞；"那么，如果赫尔弗模仿蒙昧时代詩人的技巧和格調，作了一首詩，連批評家也分辨不出它的眞伪来；我們只要能由他的詩里知道一点蒙昧时代的情形，則引以为証，又有何妨？赫尔弗做一首詩出来，可以表示蒙昧时代的精神生活，和他叙述他所知道的蒙昧时代的事迹，不是有同样的价值嗎？

語　言

語言文字是各时代各民族的思想的一种表現，所以語言文字也可以揭示出各民族思想生活的情况。語言文字不是一次創造出来的，也不是后人由祖先整部的接受而来的。人們开

始創造文字的时候，只限于他們急需的事物。后来事物有新陈代謝，語言文字也随之而常有增減；語法的变化，字义的使用，也是随着时代而發展的。發展的程度，以民族的进化为准則，这是毫無疑問的。看某一时代通用的詞書，必然可以知道某些物質名詞和抽象名詞已为当时的人所認識，某些尙未認識。但是現在我們通用的阿拉伯文字典却不是这样，因为現在所存的阿拉伯文字典。差不多都是阿拔斯朝遺留下来的陈迹，不是現代人編写的，故不能代表我們的时代。至于現代文明各国所用的字典，便可以表示那个国家当时的精神生活了。譬如百年前的法国辞典里面沒有电报、电話等名詞，这便可以知道法国人在百年前尙未認識这兩种东西。其他可以类推。

如此，我們可以由蒙昧时代的阿拉伯人所用的詞語里面，知道某些物質的或抽象的名詞已为他們所認識，某些尙未認識；如果在他們的語言里找不着"情緒""意識"一类的字，便可以証明他們在那时还不知道这些意思，所以沒有这些名詞。这样来研究，我們便可以明了那个时代的阿拉伯人的思想，是达到了什么程度。但可惜当时还沒有这样的字典，我們又如何能够找着阿拉伯人在蒙昧时代所用的字典呢？因此在这一方面的研究上，我們遭遇到許多困难：

1. 蒙昧时代的詩文，多散失不全。艾布·阿慕尔說："阿拉伯人的詩歌遺留給你們的很少，如果完全遺留下来，則你們必获得很多的学問与詩詞。"所以我們可以說某些詞語，在阿拉伯的蒙昧时代可能有，却不說某些詞語在那个时代絕对沒有；如果現在存着蒙昧时代的一首詩，我們都已知道这首詩毫無疑点，那么，我們当然可以断定：这首詩的詞句及意思，都曾为蒙昧时代的阿拉伯人所知道。但是如果沒有这样的詩，我

們却不能說蒙昧时代的阿拉伯人絕对不知道某种詞句及某种意思；因为大部分的詩文，既未曾遺留下来，我們从何而断定沒有呢？由于蒙昧时代的阿拉伯人的詩文，大部分未遺留下来，所以那时代的思想生活，也就大部分不为我們所認識了。

2. 阿拉伯人在蒙昧时代，过的是部落生活，而各部落的言辞、腔調，并不完全一致，这个部落和那个部落的言辞，常常有不同之处。相傳艾布·胡賴勒在海邑巴尔之年由道斯来謁穆罕默德，那时穆聖①手里拿着的一把小刀落在地上，穆聖对艾布·胡賴勒說："請你把刀（新克）遞給我！"艾布·胡賴勒听后，东瞻西望，完全不懂；經穆聖再三重复之后，他才指着地上的刀說："你要刀（木伐）嗎？"穆聖答道："是的！"艾布·胡賴勒說道："这东西，你們称为'新克'嗎？指安拉發誓，我今天才第一次听到这个名称！"各部落間不同的語言，在伊斯蘭教未兴时，就开始發生揉合；伊斯蘭教兴后仍繼續不断的揉合統一。蒙昧时代各部落所使用的語言，各不相同，这个部落使用的，那个部落不使用，特别是在自然环境和社会狀况悬殊的地区，有的近海濱，有的居高山，有的住平原；所以我們在一首詩里所發見的語言，并不能拿来做解釋那个时代全部阿拉伯人生活的根据。

3. 有許多阿拉伯字，是伊斯蘭时代才創造的。伊本·几尼說："阿拉伯人中口才伶俐者，往往能出口成章，發前人所未發；魯阿拜父子便是这样的人，所發出来的言語，不惟前人不知道，即他們父子也是沒有听过的"（意即第一次使用——譯者）。又有不少的辞語，它的意思在伊斯蘭教时代不同于蒙

① 阿拉伯史書每写到穆罕默德，都称为"安拉的使者穆罕默德，願安拉賜福于他"或称为"先知穆罕默德，願安拉賜福于他"。譯者采取中国的旧譯，譯为"穆聖"二字。以下同此。——譯者

味时代，譬如"礼拜"、"天課"、"朝覲"、"販卖"、"耕地"……等字，在蒙昧时代，其意思很广，到伊斯蘭教时代便成为專詞了。不惟如此，即同一名詞，常因听者文化程度之不同，而产生許多不同的意义，譬如坐椅、席宴、餐桌、厨房、爐灶、游戏場……等字，在游牧人的心中是一种概念，在城市居民的心中又是一种概念。"坐椅"在游牧人的心中，是十分簡陋的一件东西，而在城市居民的心中却是一种式样繁多、構造复杂而为游牧人所想象不到的东西了。至于如現在我們所知道的"会議"、"日报"、"印刷"等名詞，不惟蒙昧时代的游牧人不知道，就是阿拔斯朝时代的人也無法認識。

可是，到那里去找蒙昧时代阿拉伯人的辞典呢？即使有这样的辞典，又从何知道每个詞語的精确意义呢？这都是困难的地方。

或謂"古蘭經"便足以解决这个困难，認为"古蘭經"是用阿拉伯文写的；当它产生的时候，阿拉伯人都懂得它的意义，里面的文章又毫無可疑之点；我們很可以借着"古蘭經"来認識蒙昧时代的語言。誠然，"古蘭經"是用阿拉伯文写的，其原文毫無可疑；"古蘭經"里面模仿悖逆之人所說的話，以及关于描写他們的社会狀况、生活狀况的地方很多，对我們研究蒙昧时代的思想生活，是很有用处的。但是"古蘭經"的辞語、意义不能代表蒙昧时代的整部語言；因为"古蘭經"里面的許多字句、許多專詞以及修詞上的假借、比喻、暗示等等用法，蒙昧时代的人并未使用；"古蘭經"攝人的文章，动人的义理，也都和蒙昧时代的風格不同。苏郁退在其著作"木兹雪尔"中說"'蒙昧'（查西里叶）一字是伊斯蘭教时代才产生的，指伊斯蘭教以前的阿拉伯人而言，'伪君子'（母拿費格）一字，也是在伊斯蘭教以前所沒有的。"伊本·阿拉比說："蒙昧时代的詩歌和談

話里都沒有'惡人'(法西格)一字"。因此,"古蘭經"也不能完全代表蒙昧时代語言方面的思想生活。

虽然有上述許多困难，但是我們以为蒙昧时代遺留下来的一些正确可靠的詩歌和諺語，多少总能看出一些那个时代的思想生活。譬如一件衣服,虽然只剩下了一只袖子,我們也可以借着这只袖子来知道这件衣服的長短和寬窄。

我們从遺留下来的詩歌和諺語，可以看出阿拉伯語文丰富的一斑,尤其是与他們的生活有关系的語文。对于此点,諾尔德基解釋得很好,他說:"阿拉伯古代文字之丰富,令人惊异不置。阿拉伯人生活事务那样簡單,自然环境那样單調,在在都使他們思想狹隘;但是他們却能在那狹隘的圈子里,为每一种事物都設置一个名称。阿拉伯詩人用一个詞来形容一样东西,文字学家便把那个形容詞变为名詞。所以阿拉伯字匯便日新丰富起来，这是我們应当承認的。譬如'海士米'是搗碎之意,經过詩人用以描写獅子的凶猛以后,就成为獅子的本名了。当时人自創出来罵人的許多奇奇怪怪、形形色色的詞語,在阿拉伯的字典和文学里也独占一席,——此类詞語,多已散失。但是有好些在詩歌里面不多見的或只是少数部落所用的詞語，被文字学家一概删去不存。阿拉伯字匯虽經过这样的删削，却仍不失其为丰富，阿拉伯文字必定能永远存在下去。因为阿拉伯文字为解釋塞姆語系其他語文的重要参考，那些語文大都屢經变易,已隐晦难明了。

阿拉伯文不仅是詞語丰富,文法的条規、字根的变化、复杂名詞之多、动詞性名詞之广,也都远远超乎需要之外。"

我們同意諾氏的說法,阿拉伯文在那样狹小的环境中,确是丰富得超乎限度了。但是阿拉伯文字之多,只是关于駱駝、沙漠的名字，及他們心胸所感到的有限的抽象名詞。至于有

关海、洋……等另一世界以及都市中物質生活方面的文字，那就很少了。阿拉伯人熟知各大小部落的情形，大小部落都有自己的一种名称；因为部落制度就是他們自己的制度。但是他們对于政府的制度和政府机关的組織，便毫無所知了，所以便無从設置这类名詞。到后来知道有"政府机关"这样东西的时候，便只好借用外国現成名称了。大凡和他們的生活無关的事物，那是不可能設置名詞的。古人能把所感所見的东西，設詞名之，那是光荣的事；但是今人在文明进化、生活充实的时代，还抱殘守缺，文字方面仍自限于祖先所画定的狹小圈子之內，那是耻辱的事。

阿拉伯文动詞变化之多以及动詞时間之复杂，都足以証明阿拉伯文之丰富，証明阿拉伯文之适于存在。

由另一方面来說，文字也能表示时代的思想生活，因为思想生活所表現的詩歌、諺語、故事等都是用文字写下来的。关于这些，詳于下章。

詩　歌

阿拉伯文里"詩歌"一字，原来是"知道"的意思，"詩人"原来是"学者"的意思。所以有些历史学家以为阿拉伯蒙昧时代的詩人，是知識淵博的人。① 所謂知識淵博者，并非精通各种学术的意思，而是說最熟悉跟他們的生活有关的事物，如宗族的系譜，各部落的光荣与耻辱的历史……等。②

阿拉伯蒙昧时代的詩人，是不是最淵博的人，这是一个疑

① 的博雅："伊斯蘭哲学史"。(中譯本："回教哲学史"，1936 年商务版。馬坚譯。——譯者)

② 此处解釋"詩歌"(阿·希尔勒)一字的字法、語法，約半頁，略去不譯。——譯者

問，因为阿拉伯蒙昧时代除詩人外，尚有"仲裁"一类的人。"仲裁"的职务是調解及裁判族人中的爭执；每一族有一个或几个"仲裁"。如爱克塞姆、哈吉白、艾格蘭、阿米尔等，都是著名的仲裁。由阿拉伯文学書中所記載的关于这些仲裁的言行看来，可以証明这些仲裁的思想見解，都是超越同时代的詩人的，不过詩人的想象較为寬广，言詞較为动人而已。

由蒙昧时代的詩歌和軼事，可以看出詩人們在思想方面，确是居于高尚的等級；也可以窺見詩人們的自負，他們以为他們的思想是非常高尚的。伊本·雪沙米在"穆罕默德傳"中有这样一段話："圖法罗到麦加时，穆罕默德聖人住在麦加，麦加的古萊氏人恐怕圖法罗为穆聖所感动，便警告圖氏，不讓他去听穆聖講道。圖法罗自己曾說：'他們包圍着我，直到我答应他們說不去。后来我心里想，我是何等的愚蠢啊！我是一个聪明的詩人，我自己知道善、惡之分；我为什么不去听听那人究竟說些什么？說的好就接受，否則就抛弃它。'"

蒙昧时代的阿拉伯詩人，大多是最受族人尊重的，因为他們的职务是歌頌本族的功德，祭吊本族的亡人，攻击本族的仇敌。那时的詩人很少卑汚下賤如后人胡太叶之輩以詩歌为职業者。

所以說詩人是同时代人中思想高尚者，我們是同意的，但并不是"最"高尚者。

*　　*　　*

詩歌能表示古代阿拉伯人的思想生活，也可以說"阿拉伯的詩歌，就是阿拉伯人的文庫。"詩歌里面紀載着阿拉伯人的性情、生活、風俗、宗教、思想；或者可以說，紀載着他們自己的历史。古代文学家研究了蒙昧时代的阿拉伯詩歌，便知道阿拉伯人的許多战役，知道他們褒揚什么和貶責什么。还由那

些詩歌里面考証出关于阿拉伯半島的山谷和平原的地理狀况，植物和动物的生長情形，以及阿拉伯人对于精灵、偶象、神話……等的信仰。各文史学家把所研究出来的东西，編成許多不同的書籍。

研究蒙昧时代的阿拉伯詩歌，最好的方法是仿照聖訓家由考証"傳述者"及"原文"兩方面着手，找出眞实可靠的，删去虛伪假造的。蒙昧时代的阿拉伯詩集，如"布哈里聖訓集"，"穆斯林聖訓集"，一般詳載历代的傳述系統者簡直沒有。但是，假使我們要把詩歌当作阿拉伯人的一个文庫，看为研究历史的眞实材料，那便能不用这种方法。文史学家用上述的眼光来研究蒙昧时代阿拉伯詩集的，似乎很少；他們大抵把詩歌看做研究文字的范本及演說的材料，或看做一种消遣的东西；所以很少有人用研究聖訓的方法来研究詩歌。在他們看来，一个人假托伪造，算不了什么罪惡。

誠然，也有少数的人，用研究聖訓的方法去研究蒙昧时代阿拉伯的詩歌，詳述其傳述的次序，并創設出一些术語。然而这仅是一种初步的試探，还未成熟，而且他們也沒有繼續做下去。

蒙昧时代阿拉伯的詩歌，遺留到今天的，都曾經过前人的选擇淘汰。然而那是以文学家的眼光去选擇的，并非用历史家的眼光。古代的一首詩，虽然結構不佳，文辞欠美，音韵不协，在历史学家看来，远比一首文詞尽善尽美的詩歌更有价值，更足以表示时代的思想生活。我們相信阿拉伯的詩歌达到現在成熟的地步，是漸进而成的；但是現在我們在阿拉伯的詩歌里却看不見早期未成熟的幼稚的作品，这或許就是因为历代的文人以文学的眼光研究阿拉伯詩歌的緣故：因为一般文人对音律不协、文笔幼稚的詩歌，往往不加注意，甚至任意更改原

文。这在历史学上是一大損失。

假使蒙昧时代的阿拉伯詩歌，不經过后人的选擇、删改，一定会有許多眞确的材料，供給我們研究那个时代的思想生活。

蒙昧时代的阿拉伯詩歌，虽經历代文人的选擇删改，却也遺留下一些正确可靠的东西——縱然很不完全。除了各家專集之外，尙有下面几种：1. 罕馬德所輯的"七篇悬詩"。2. 穆方才理所輯的"穆方才理詩鈔"，共收集 128 首長詩。3. 艾布·台瑪木所輯的"尙武詩鈔"內收蒙昧时代的短詩甚多。4. 巴哈台里所輯的"尙武詩鈔"。5. 伊本·古太白著的"詩与詩人"和艾布·法拉吉的"韵文集"兩部書中收集蒙昧时代的詩詞很多。6. 伊本·舍哲尔所集的"詩选"。7. 艾布·賽德所輯的"阿拉伯詩集"。

蒙昧时代的詩歌遺留至今者，最古的也不超过伊斯蘭教前 150 年。大体看来，蒙昧时代的詩歌，題才不广，意义不深，音韵單純；所用的譬喻，大都重复，很少有什么新的創造。我們且看看蒙昧时代的詩歌所描写的究竟是些什么？

詩人想象自己和朋友騎着駱駝在外面旅行，途中遇見死了的爱人的遺迹，詩人回顧前情，不禁面对朋友，黯然泣下；一面追念已往和爱人在一塊兒的甜蜜生活，一面回顧目前这种寂寞不支的情狀，便不能自主地忽而追述爱人，忽而回吊自身；繼而描述自己的駱駝、駿馬，或將駱駝与駿馬比为麋鹿、比为駝鳥、比为羚羊；又进而描写山中行獵的情景；这就是一首詩的开端。接着便是英雄自負，或頌揚宗族，或贊美盛德仁風，或夸耀乡党战功，或攻击仇人；甚至高唱雪耻，或痛哭亡人。蒙昧时代的阿拉伯詩歌所有者仅此而已。这些題材之狹小，是显而易見的，然而却是沙漠生活的眞实縮影，游牧生活的眞

相。阿拉伯人对于雕飾文詞和推敲字句的本領，远远超过創造題材及充实意义的能力；所以本来是一个單純的意义，阿拉伯人使用起来，却能翻出許多新奇的花样。我們并非不欽佩阿拉伯人創造新意、自拟題材的本領，因为他們不过是因襲前人而已。安特勒說，阿拉伯人創造力薄弱，是因为一切詩題、詩意統統被前人說尽用絕，他們不得不模仿前人。这种解說，牽强得很。其实言詞的范圍很寬广，丰富的想象，时时都会涌現出新的东西，时时都会發現新的題材和意义；前人怎念用尽說絕呢？阿拉伯人不能跳出前人的圈子，不过是受了自身的拘束，或环境的限制，所以不能不模仿前人。

蒙昧时代的阿拉伯也曾产生过少数有新的意义、有創造的迹象的詩歌；产生过少数有特殊的人格、有显明的个性、而能創造出新的声調的詩人；如祖赫尔，他很注意民族的特性，并能很忠实地將它表現出来。

讀蒙昧时代的阿拉伯詩歌时，必定覚得阿拉伯詩人的人格完全是寄托在部族上面；詩人好象沒有特殊的个性，这在阿穆尔·庫尔苏木的詩集中，尤为看得出来，那时代的詩歌，很少詩人自己抒情写意之作，很少表露一种舍宗族而独立的性格。

犹太教和基督教傳入阿拉伯后，便产生出一种新的宗教意味的詩歌，这在希蘭詩人阿定·賽德及塔伊夫詩人渥曼叶·艾比·桑勒特的作品里都看得出来。

由本节中，我們知道蒙昧时代阿拉伯的詩歌，詞藻华美，擅長表达，但是沒有复杂广博的想象，沒有抒情写意的描写。

諺　語

据阿拉伯的文学家說：阿拉伯文中諺語曰"麦桑"，原来是

"比喻"的意思，后来成了"諺語"的專名。又有人說："麦桑"并非阿拉伯語，原是由希伯来語"麦珊"一字轉变而来的。"麦珊"的意思很广泛，凡流行民間的格言和諺語，以及簡短有趣的傳說故事，都叫做"麦珊"。

民間流行的諺語，可以表示一个民族的文化程度及其人情風俗；我們現在研究諺語，只是注重这一方面。

"諺語"在表示民族的思想生活方面，較詩歌更具有特点，因为詩歌是較高等級的表現，不是一般平民的产物；詩人們大抵把部族的事物通过自己的感情表現出来，在文詞方面又受韵律的束縛，所以大都經过雕飾琢磨。諺語則不然，諺語产生于民間，代表平民思想，詞語朴素，未經过詩人的修飾；因为詞語簡單的緣故，所以有些諺語，人們不但能懂其字义，而且能懂其寓意。如："壁虎是首先伸出尾巴来"，(狡猾之意——譯者)，又如："古拜斯之父和古拜斯之母都是一丘之貉。"等諺語，都是一听就明白其含意的。但有些諺語的詞句也是难懂的，艾布·雪郎理注解了几句晦澀的諺語之后說道："人們对于这些諺語虽有一知半解，但都是得之傳聞，并非由原文領悟出来的。由此可知阿拉伯語文之留傳至今者，是不完备的，有許多詞句，連文字学家也不能解釋。"

阿拉伯的詩歌、演說等留傳至今者，都是經过了雕飾琢磨的，文人的言詞，并非平民的言語，眞正平民的文学，留傳至今者，只有少数的諺語。

我并不是說，凡諺語都是文詞拙劣的。我的意思是說諺語是代表人民大众的語言，言詞朴素，但同时也有一些諺語是产生于文人阶層，其文詞便經过相当的錘煉了。至于詩歌則多产生于文人阶層，文人的文化程度比較高，他們的詩歌即使不含深意，至少詞藻也是华美的；故阿拉伯人称諺語为"人民

之声”。

所以諺語在表示民族的精神生活方面，是比詩歌还要眞实的。

研究諺語者以为諺語有普遍各族的，有各族互异的。对于前者应該研究的是，何以各民族的諺語会彼此相同？尤其是同出一源的語言如塞姆族系的語言，其中有許多諺語彼此很相近。阿拉伯的諺語中，有許多很近似所罗門的諺語，阿拉伯人为要使他适合阿拉伯人的口胃，便稍事修改，和原意沒有多大出入。对于后者应該研究的是，各民族何以各有其特殊的諺語？从事农耕的民族，其諺語大都关于农事；从事商業的民族，其諺語大都关于商業；阿拉伯游牧人的諺語，便大抵是駱駝及与駱駝有关的事物，如：“他成一个母駝了”（胆小之意——譯者），“有作为的乃是青年而不是駱駝。”至于麦加古萊氏人的諺語便大都与商業有关系。譬如古萊氏嘲弄一个無名的人道：“商队里找不着你，鏢队里也数不到你。”

但是我們要由阿拉伯的諺語来研究蒙昧时代阿拉伯人的思想生活，却也有兩个困难：

第一个困难是，蒙昧时代的諺語和伊斯蘭时代的諺語，混淆不清，很难分辨，这是我們根据諺語研究思想生活之前，必須探討的第一步。相傳在哈里發叶基德时代，有名艾拉盖者，曾收集了很多阿拉伯諺語，可惜沒有留傳至今，否則当受益不淺。因为当时所收集的，必然只是限于蒙昧时代和伊斯蘭初期的諺語。

誠然，用下列的方法也可以考証出阿拉伯諺語的根源：

1. 关于历史的諺語，只要諺語中所指示的史事是眞实的，則諺語的表示也是眞实的。如：“西尼瑪尔的报酬”（恩將仇报之意——譯者），“耳勒古比的約会”（屡次爽約之意——

譯者），“眼見木尔定其人，不如耳聞其名”（名过其实之意——譯者）。

2. 研究蒙昧时代阿拉伯的社会情形之后，便可以考証出那些諺語是屬于蒙昧时代的产物。如：“帮助你的弟兄，無論他是行亏的或是被亏枉的！”这乃是蒙昧时代的性格，并非伊斯蘭时代的性格，因此便可以断定是蒙昧时代的諺語。

3. 有很多諺語，著作家引証时，常提及諺語所表示的事实，由此也可以知道它产生的时代。但是，关于諺語产生时的事实，也免不了有后人的假托伪造，故意假造出一段故事来，作为那个諺語的張本，一个諺語而有許多傳說不同的故事，便是伪造的証据。并且有些諺語，虽产生于近代，也不容易考証出它的作者来，因为諺語乃是一些簡短的句子，原来是經过長时期的經驗的結語，当初并不成其为諺語，后来因为它很适合于大众的口胃，便輾轉相傳，日子一久，不期而然的便成为一种諺語了。这样，作者的姓名，自然被人忘記了。

第二个困难是，大多数收集諺語的人，在編輯的时候，乃是依照阿拉伯字母排列，不以社会情况，如貧与富、青春与老年、婚姻与家庭、工作与貿易、薄命与幸福、妇女及其性格、健康与疾病……等，为分类的标准；假使以社会情况为分类标准，則对于本題的研究必有很大的帮助。

在阿拉伯蒙昧时代，有个叫魯格曼的很著名的人，后人尊之为哲学泰斗，凡考不出作者来的諺語，都說是他作的。“古蘭經”里也有“魯格曼章”，略記其言行。据一般历史学家說，阿拉伯有兩个魯格曼，一个是哲学家魯格曼，一个是阿德地方的魯格曼。兩个魯格曼都有很多关于他們的諺語留傳于世，譬如：“某人的飯量比魯格曼还要大些”这句諺語，便是指阿德的魯格曼而言。关于哲学家魯格曼的諺語則非常的多，留傳也

很广。伊本·雪沙米在"穆罕默德傳"里曾有这样一段記載："苏威德有着高尚的世系，为人剛强，故族人誉之为'全知者'。有一次苏威德到麦加朝山，先知穆罕默德去訪問他，劝他信奉安拉、崇奉伊斯蘭教。苏威德說：你所知道的或許和我所知道的是一样罢！"穆聖問他道：'你知道什么？'苏氏答道：'我知道魯格曼諺語'。穆聖說：'請你講些給我听听！'苏氏便講述了一遍。穆聖听后說道：'这确是很好的言詞，但是我所知道的比这还更好；我知道的是安拉的默示，是人生的正道，是黑暗中的光明！'說后，便朗誦'古蘭經'数节。苏威德听了，也沒有不好的批評，只說道：'这确是很好的言詞。'……"①

然而哲学家魯格曼究竟是什么人呢？是那一族的人？他的格言反映出什么文化？他是什么时代的人？关于这些問題，言人人殊，到現在还沒有可靠的考証；有的說他是努比亞人；有的說是埃塞俄比亞人，有的說是埃及的黑人；而瓦赫布·木南比甚至說他是犹太人，是先知大衛的外甥；又有人說他是大衛的姨表弟，与大衛同时。据"白邑达威古蘭經注"："他是先知安郁比的外甥或姨表弟——阿才尔之后裔；他的父亲名巴伍拉。大衛出世时，魯格曼还在世，故曾就学于大衛。"据雅古特的"地理辞書"一書："脫百里湖之东有哲人魯格曼及其子的坟墓。也門也有魯格曼的坟墓，那一个是眞那一个是假，只有安拉才知道。"相傳聖訓中曾有这样的話："苏丹領袖有四人：魯格曼、南查西、比拉勒和迈赫哲尔。"其实所謂"苏丹"者，并非指今日的苏丹国而言，乃是指普通的黑人而言。（按阿拉伯文"苏丹"一字卽黑人之意——譯者）

总之，由上面的話看来，魯格曼并非阿拉伯人，这是各家

---

① 伊本·雪沙米："穆罕默德傳"，卷一，第265頁。

一致的說法。然而，他虽不是阿拉伯人，却把别一个民族的諺語、格言傳入了阿拉伯。研究阿拉伯文学的人，大多以为魯格曼的諺語都是由希伯来傳去的。“魯格曼”一語也是希伯来文“貝勒安”一字的轉音。貝勒安就是前面所說的犹太人巴伍拉之子。大教長馬立克在所著“穆宛脫聖訓实录”里，收集了很多关于魯格曼的諺語、格言。有人幷將魯氏寓言收集起来，編成一本“魯格曼寓言集”，然而其文笔拙劣，詞句膚淺，語法錯誤很多，在在都足以証明是近代人的贋典。据我們所知，阿拉伯的古籍里，从沒有人提及这本書。有許多历史学家認为魯格曼的寓言，与希臘的“伊索寓言”很相似，曾作許多假設以解釋其源本，此处無暇詳述。

蒙昧时代阿拉伯的諺語，有的意思簡單，只值一笑，如前面所說的文笔簡陋的諺語便是。有的詞語猥褻。有的表示生活中矛盾之感念，譬如：“你將狗养肥了，他便噬你。”“你將狗养肥了，他便忠于你”。蒙昧时代阿拉伯人的諺語大多是人生眞实經驗的結語，冥想深思的产物。

阿拉伯人創作諺語的本領，确实高超，为我們遺下許多諺語，其中表示阿拉伯人的精神生活，較詩歌故事为多；也許这是由于諺語很适合阿拉伯人的資質的緣故。阿拉伯人喜作部分的观察，不善作整体的研究；而諺語是产生于日常生活的一种片断的經驗，用不着多認識宇宙事物，也用不着丰富的想象及精深的研究，只需要关于日常生活的局部經驗。

阿拉伯的諺語，能表示蒙昧时代阿拉伯的社会狀况，已如上述。研究关于妇女的諺語，便知道阿拉伯古代妇女地位的低賤；研究关于物質生活的諺語，便知道阿拉伯地方穷困、土地貧瘠的情形；我們在此处只能把我們对于研究阿拉伯諺語的見解提出来，不能把所有的諺語全面地、分門别类地加以分

析。若要进一步作深入研究，可看："迈伊达尼諺語集"，"艾布·雪蘭諺語集"……等書。

还有兩种近似諺語的东西，在表現阿拉伯人的思想生活方向，也和諺語一样有很大的价值，但許多著作家都不大注意，沒有收集，只是散見各書：

1．謎語、隐語。謎語是什么？

如相傳："某日阿比德与詩人伊姆勒·盖斯相聚，阿比德向伊氏道：'你知道一些怪异之事嗎？'伊氏答道，'請你随便問吧，我答复你。'阿比德問他：

'一件同名的东西，忽黑忽白，看得見摸不着，是什么？'

伊姆勒·盖斯答道：

'那是云，安拉造化它，讓它滋潤干燥大地。'"

又傳："伊姆勒·盖斯自誓：如果不能猜中他的謎語的女子，他絕不和她結婚；他的謎語是'八，四，二。'他問了許多女子，她們都回答說是'十四'。最后遇着一个人，背着一个少女，少女嬌美得好似圓月，伊氏一見傾心，便問道：'姑娘！你知道八，四，二是什么？'少女答道：'八是狗的八只乳房，四是駱駝的四只乳房，二是妇女的一双乳峰。'伊氏便向其父求婚而娶之。"

我們引証上面这兩段謎語，并非相信它确是蒙昧时代的产品，因为有好些地方可以証明它是后来伊斯蘭教时代的作品，如："那是云，安拉造化它……"之句，以及这首詩后面："那是天秤，安拉使它成为准衡："的詩句，从文詞和意义上看，都显然是伊斯蘭时代的产品。我們引証它，不过說明什么是謎語而已。諸如此类的謎語，散見于阿拉伯文学專集中的很多，如"艾瑪里文集"，查哈斯的"动物篇"，伊本艾賽尔的"諺語集"，迈伊达尼的"諺語集"等書，都收集了很多；如有人將这些

諺語加以研究，編成專書，則能帮助我們了解蒙昧时代阿拉伯人的思想情况。

2. 禽兽寓言。今举数例于后：

“駝鳥要寻找兩支角，反失去兩只耳。”（按：卽中国：偷鷄不着反失兩把米之意。——譯者）

“烏鴉学竹鷄走路，沒有学会，反而忘了自己原来的步法，所以只能跳着走了。”

“青蛙原来是有尾巴的，后来被壁虎咬去了。”

“戴胜鳥的母亲死了，他頂着母亲的尸体寻找葬地。后来，母亲的尸体陷入他的头中，他的头頂成了母亲的坟墓，从此他的头毛便腐臭不堪了。”①

“先知亞諾时代，一只鴿子被獵人打死，后来别的鴿子便时时痛哭流涕地喊叫它，但却听不見它的应声了。阿拉伯人有詩：

‘你們求他帮助，他的应声不会比鴿子快’。”

故　事

“故事”在阿拉伯文学中占着很重要的位置，最足以表現阿拉伯人的思想生活。蒙昧时代的故事种类很多：

1. 战爭故事。这一类的故事，或是記述蒙昧时代阿拉伯各族間历次战爭，如达哈斯之役，艾布拉之役、費札尔之役、庫拉白之役；或是記述阿拉伯人与外国人的战爭，如底哥尔之役。底哥尔之役是阿拉伯西拜族人与波斯人的战爭，結果阿拉伯人战胜。这些故事是蒙昧时代或伊斯蘭时代阿拉伯人長夜聚談时的好資料。有人曾問某聖門弟子：“你們在閑暇聚談

① 伊本·古太白：“詩与詩人”，第280頁。

的时候，喜欢談些什么？”对方答道：“或吟咏詩歌，或追述蒙昧时代的事迹。”阿拉伯的战爭故事，差不多都收在伊本·阿布得·朗拜的“文学串珠”和迈伊达尼的“諺語集”兩部書里面。阿拉伯故事被人增湊者很多，已失去眞面目。如有关才諾巴伊的事迹，阿拉伯文字中所傳述的，和公正的历史学家所傳述的，完全兩样；前者簡直是一篇虛構的小說，全与历史不符。这种改头換面之事，究竟起于蒙昧时代，还是出于伊斯蘭教时代，現在已考証不出来了。

2. 恋爱故事。恋爱故事在阿拉伯文学中很多，如穆南海利和努尔曼之妻的故事①，便是很好的例子。

有許多故事，原来由外国傳入的，然而傳述的人为要使它适合于阿拉伯人的口胃，便改換过了。如舍利克和国王門才尔的故事便是：“有一日国王門才尔正在煩悶的时候，有名罕才萊者去謁見他，門才尔怒而欲杀之；罕才萊哀求展期一年，期届必前来伏法；門才尔命他請人担保，有名舍利克者願意为其担保。一年期滿之时，罕才萊沒有来，門才尔命令斬舍利克。执刑前，馬蹄响处，罕才萊已奔馳而来。門才尔見二人如此信义，嘆服不置，遂赦之。”② 这本是一个希臘的著名故事。又如：“有一个章拜族的人有七个兒子，各携獵犬出外行獵。至一山洞之前，适巨山崩塌，七人都被压死；獵犬見而群殉之。老父見兒子不回去，便循着足迹寻去，寻至上洞之前便看不見足迹，才知道他的兒子，全部死了。回家后，作了許多詩痛哭他們。”③ 这个故事很象基督教初期的故事。

阿拉伯人知道許多波斯故事，他們常常輾轉傳述，用来做

---

① 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷十八，第154頁。
② 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷十九，第87頁。
③ 艾布·法拉吉：“韵文集”，第一卷，第61頁。

消磨長夜的資料。伊本·雪沙米的"穆罕默德傳"中有这样一段記載："奈才尔·哈利思是古萊氏族中最可惡的一个人，常常仇視穆罕默德。他曾到过希蘭，記得不少关于波斯王室的掌故軼事。有一天，穆聖与族人聚談，为他們講述信仰安拉的道理，及已往各民族因为違背主命而慘遭灭亡的故事。穆聖立起講述之时，奈才尔走到穆聖的位上坐着，随即站起来喊道：'古萊氏的人們！指安拉盟誓：我的言詞比他的还要甜蜜，你們都跟我来！我講述一些更好的故事給你們'；說罢，接着講述了一些波斯王室的故事；講后又說道：'穆罕默德能講得比我更好嗎？'"伊本·雪沙米說，"这个奈才尔便是說：'我能降安拉所降者'的人。"①

在本篇中，我們曾叙述蒙昧时代阿拉伯人和鄰国波斯、罗馬在商業、政治、宗教……各方面所發生的关系；曾叙述哲学家魯格曼是埃塞俄比亞人或犹太人、或埃及人，而不是阿拉伯人；曾叙述所罗門諺語和阿拉伯諺語很相似；曾叙述阿拉伯文学中的故事傳說，有的很象别的民族的产品，有的簡直是由别的民族傳入的东西。由此种种看来，我們已知道，蒙昧时代的阿拉伯人無論在經济方面、政治方面或文学方面都不是和鄰近各民族完全隔絕的。伊斯蘭教兴后，与各民族的关系尤为深切，彼此的同化，尤为明显。这且留在后面叙述。

本篇主要参考書目

（1）伊斯蘭百科全書（Encyclopaedia of Islam）"阿拉伯"、"希木叶利"……諸条。

① 伊本·雪沙米："穆罕默德傳"，卷一，第190頁。

（2） 俄萊里：伊斯蘭前的阿拉伯 O'leary: Arabia before Mohammed.

（3） 大英百科全書："塞姆"条。

（4） 迈伊达尼：諺語集 Al-Meïdani: Amthal Al-Meïdani.

（5） 艾布·雪蘭：諺語集 Abu Hilal: Amthal Abi Hilal.

（6） 穆方才理：諺語集 Al-Mofaddal: Amthal Al-Mofaddal.

（7） 其他在正文中引用的参考書，此处不再列举。

第二篇　伊斯蘭教

第一章　蒙昧时代与伊斯蘭时代

伊斯蘭教对于阿拉伯人的思想，从不同的兩方面来說，有兩种巨大的影响：一是直接的，卽伊斯蘭教同阿拉伯人的信仰相反的教訓；一是間接的，卽伊斯蘭教使阿拉伯人征服幷統治了波斯和罗馬的殖民地，而这兩个地区乃是当时文化極高的兩个大民族；伊斯蘭教征服兩国后，兩国的制度、典章、学术、哲理……等，燦然呈現于阿拉伯人眼前，使阿拉伯人得尽量的吸收；这对于他們的思想影响極大，我們將在后面叙述。

伊斯蘭原是"和平"之意，同"战爭"、"仇恨"是相对的。"古蘭經"中說："安拉的仆人在路上小心翼翼地走着，蒙昧的人呼喊他們，他們答曰：'和平'"。这节經文，或許就是說明为什么把穆罕默德以前的阿拉伯称为"蒙昧时代"，穆罕默德以后称为"伊斯蘭时代"的原因。所謂"蒙昧"幷不是和"知識"相对的意思，乃是忿恨、輕薄、驕矜、暴戾的意思。聖訓云："忿恨使他們愚昧了"，意卽驕矜、暴怒使他們变为蒙昧的了。又如当艾布才理辱罵别人的母亲时，穆聖对他說："你是一个有蒙昧意識的人"。由此可以看出"蒙昧"一字含有輕佻、驕矜、暴戾、夸耀等等意思；这都是伊斯蘭以前阿拉伯人在生活中的鮮明的意識。所以把那个时代称为"蒙昧时代"。和这些意識相反的是心地宁靜、謙恭、好善，以工作为貴，幷非以宗系为荣等等；这些都是和平的象征。脫百里的"古蘭經注"中說："安拉的信徒寬仁地在路上行走，别人对他蒙昧無理，他却不

对别人蒙昧無理”。因此“伊斯蘭”一字含着謙恭、服从的意思，因为只有謙恭才能导致和平。“古蘭經”說：“你們归之于安拉，你們服从(Islam)安拉！”“古蘭經”里有时把“穆斯林”(Muslim)一字通指一切服从安拉的人而言。

所以凡順服安拉，服从历代任何先知者，統称为“穆斯林”(Musulman)。伊伯拉欣(亞伯拉罕)、尔撒(耶穌)、穆罕默德的信徒都称为穆斯林。“古蘭經”中說：“女王对众首領說道，我接着一封尊貴的書信，是来自苏里曼的。信上說：‘奉大仁大慈安拉之尊名，你們归我！你們来‘順服’(Musulmany)我！’”“伊伯拉欣、雅各囑咐他們的子孙道：孩子們！安拉为你們特选了正教，你們只能为‘順服的人’(muslman)而死！”又說：“你讓我做‘順服的人’(musulman)而死！你讓我接系廉潔的人！”“尔撒發覚他們的悖逆后說道，誰是我为安拉的助手？使徒說，我們是安拉的助手，我們信仰安拉，你証明我們是‘順服的人’(musulman)。”

后来“伊斯蘭”一字便專指穆罕默德的宗教了，“古蘭經”中說：“我今日为你們完成了你們的宗教，全美了我对你們的恩典，我願你們以伊斯蘭为宗教！”“奉伊斯蘭以外的宗教者，安拉不接受。”

这是伊斯蘭，他的根基就是信仰安拉，服从安拉。也許这个名詞就和蒙昧时代的思想意識“忿恨”、“輕佻”相对而言。

伊斯蘭的教訓　伊斯蘭教的教訓分为兩方面：“信仰”与“实踐”。这兩方面的教訓都包括在下面一段“古蘭經”里：

“这是毫無疑义的經典，是引导敬畏者、信未来者、立行拜功者、施散安拉賜与的衣祿者、信天經、后世者的經典……”。(“古蘭經”一：一——五)今分析于后：

信仰——伊斯蘭教最重要的信条是信仰安拉。普遍說

来，世界上各民族，無論是野蛮的或文明的，差不多都有这种信仰。但是各民族对于神的观念，对于神的解釋，有很大的差别。伊斯蘭教对于安拉的观念，根据“古蘭經”的解釋是：安拉非一部落之主，非單独阿拉伯民族之主，也非單独人类之主，乃万物之主，“全世之主”。万物都是安拉所造的，都是服从安拉的命令的。“天地万物，皆屬安拉”。“安拉为你們創造大地上的一切”。“安拉是創造天地万物者”。“安拉，你們的主，你們祖先的主”。

安拉是宇宙万物的泉源：“安拉为你們制服了海洋”。“安拉为你們升起了諸天而不需要你們所看得見的支柱”。“安拉以其普慈吹出了幸福的和風”。“安拉为你們使大地成为地毡”。“安拉使你們成为配偶”。“安拉在大地上为你們滋長了植物”。

安拉無所不知，無所不能：“安拉执掌未来的鎖鑰，只有安拉知道未来的秘密；安拉知道陆上的和海中的万物，虽一叶墜地，安拉也洞悉無遺。地里埋着的子粒是湿的干的，都載于明白的經典”。“安拉周知万物”。“安拉探悉胸怀”。“安拉是万能的”。“你的主是强健的、万能的”。……

安拉是唯一的，無所謂善神，無所謂恶神；沒有什么美神，也沒有什么風神；沒有与安拉对偶的：“須知万物非主，惟有安拉”。“除独一的安拉外，别無主宰”。“安拉說：勿信二主，眞主惟一”。“敬事安拉，勿以任何物比拟他”。

任何人、任何集团都不能操縱人类的信仰，任何人都不能具有安拉的一种德性：“他們除安拉外，又以祭师、牧师为主宰！”就是先知穆罕默德也無非是一个傳教的人而已：“你記住！你只是一个警告者，你不能統治他們”。总之安拉是絕对独一的。伊斯蘭教絕不承認任何方式或任何象征所表示的多

神。

安拉由人类中特选一般人，借"默示"而与他們相联系。伊伯拉欣、母撒(摩西)、尔撒、穆罕默德等便是安拉所特选的人："我默示你如默示努哈及努哈以后的列聖一样，我默示伊斯瑪仪(以实馬利)、伊斯哈格(以撒格)、雅尔孤卜(雅各)及其后裔；默示尔撒、安郁白、郁努斯、何魯乃及苏来曼(所罗門)"。"默示"的目的是要先知將眞宰傳教世人，把他們指引于至上："我每差一先知，必以其本族的語言为媒介，以便他向族人解釋"。"我差先知傳吉报，申警告；俾差先知之后，人类对安拉無所借口"。"默示"不是形体的显現，乃是精神的啓示，我們不能知其究竟："無人能与安拉交談，除非借着默示，或在帳幕之后默示，或派遣先知，而先知借他的命令告諭他所意欲的人"。"我命天使默示你，你本不知經典为何物，信仰为何物，但是我以他为光明，用来指引我願意指引的仆人"。

"一神教"的宗旨，大体是相同的。各教都要人信仰唯一的安拉，禁止比拟安拉。但是有的宗教，其教旨已为后人所改易，"古蘭經"中說："在你之前，我派遣过許多人，我默示他們：除我外，别無主宰，你們当敬事我！""我默示你及前代的列聖；如果你用他物比拟安拉，則你的善功便要作廢。"

現世的生活之后，还有来世的生活，来世的生活，就是末日、审問之日、宗教之日："你們必定要死亡，到末日，你們必定再被复生。"复生之日，便是賞善罰恶之日。人类在現世的行为，都被天神記在功过簿中，至末日，各人的功过簿展开在各人面前："我令人們各負其責。到末日，我把功过簿展开在各人的面前，对他說道：你讀讀你的功过簿吧！今日你自己計算一下就够了。""到了那日，人們都分散出去看各人的行为，行微塵之善者必見之，作微塵之恶者亦必見之。"行善者的归宿

是乐园，作恶者的下落是火狱。乐园里有兩种报酬，一种是身体的报酬："你向信仰安拉且行善者报喜！他們得享受天园，天园中有潺潺的河流。人們得到果品之时，便說：这是安拉以前賞賜过我的祿食。他們在乐园中还得享受有純潔的伴侶之乐。他們永远得居住在乐园之中。"一种是精神的报酬："安定的灵魂！心悅誠服地归依你的主吧！""安拉的喜悅更大。"下火狱者，便遭烈火的焚燒及安拉的震怒。

伊斯蘭認为物質世界以外，尚有一个精神世界；精神世界中有善、恶兩种精灵；善者服从安拉的命令，且引人于善，称为天使；恶者誘人于恶，称为恶魔。

善功——伊斯蘭教人应尽若干善功，"善功"与"信仰"，同为伊斯蘭教的基础。伊斯蘭教的善功是：一、礼拜。礼拜是忠于安拉的一种表示，是尊敬安拉的一种宗教仪式："你們当謹守拜功，礼拜能禁人淫乱与罪恶：紀念安拉是更大的事。"二、天課。富有的人，应該撥出定額的錢財，施济貧困，办理公益。"古蘭經"特别叮嚀拜功与天課，常把这兩件事同时并提。三、齋戒。四、朝天房，有能力的人，一生应該往麦加朝天房一次。

倫理——"古蘭經"关于倫理方面的教訓有兩种：一种是关于礼节的教訓："如果有人为你們祝福，你們应当以更好的言辞为他祝福，或以同样的祝詞报答他。""不要进入别人的住宅，如果要进去，必須得到許可，向主人問安。"一种是最高尚的美德：踐約、坚忍、对爱好的人或厭恶的人施以公道和寬怒、廉潔、忍受貧病战爭者。"安拉命人公正，命人行善、命人周济亲戚、禁人淫乱作恶。""你应当寬恕人，劝人行善、弃絕愚人。""你說，誰禁人享受安拉为其仆人而造化的衣飾及潔淨的祿食？""你說，我的主只禁止明的、暗的淫乱。"

伊斯蘭教打破部落的單位与种族的單位。伊斯蘭教厭聞各部落和各种族間的爭荣。凡为信士，都是一体；个人自己毫無尊貴之可言。只有順从安拉的人，执行安拉命令的人，才是尊貴的。“古蘭經”中 說：“惟信士是兄弟，你們当为你們的兄弟和解。”又說：“在安拉之前，你們中最貴的是最敬畏安拉的人。”聖訓也說：“提倡宗族意識而进行战爭者不是我們的信徒。”

伊斯蘭教命人服从安拉、服从先知、服从民族領袖，但以領袖服从安拉的命令为条件。“古蘭經”中說：“你們应当服从安拉、服从聖人、服从你們的領袖。”聖訓說：“不要为了服从人，而悖逆安拉。”

伊斯蘭教教訓对于阿拉伯人的影响 伊斯蘭教提高了阿拉伯人的思想，这是毫無疑义的。伊斯蘭教以各种德性称頌安拉，使崇拜偶象、思想低下的阿拉伯人，一变而为敬事超越物象的安拉：“肉眼不能見安拉，安拉却能見肉眼。” 阿拉伯人原始所崇拜的神是一个部落的神，权力稍稍扩張后，才变成几个部落或全阿拉伯人的神。依照伊斯蘭教的解釋：神是全世界的造物主，大自然的統治者，無所不能，無所不知。从这些教訓，阿拉伯人提高到認識了超物質的主宰，全知、全能的主宰。伊斯蘭教使阿拉伯人知道，伊斯蘭教是最完善的宗教，四周的世界，莫非迷妄者。又使他們知道，穆罕默德是人类的导师，阿拉伯人承繼了穆罕默德的使命，去指引各民族。因此，后来阿拉伯人征服四鄰的民族，把他們引向伊斯蘭教，用伊斯蘭教向他們恭賀，凡奉伊斯蘭教者，便是一家。阿拉伯人信仰死后末日，信仰天堂、地獄的境界，这就使他們能够舍身去为宗教牺牲。“古蘭經”中說：“安拉以天园买了信士的生命及財产：那些信士，为正道而战爭，或杀敌人，或被敌人所杀。安拉在‘旧

約'、'新約'及'古蘭經'中确以天园应許过他們。誰比安拉更能踐約呢？你們应当为自己所訂的盟約而庆幸，那是最大的成功。"

伊斯蘭教对阿拉伯人改变对于事物及道德的价值的看法，起了很大的影响。有些事物变成有价值的，有的事物变成無价值的。在阿拉伯人看来，他們奉伊斯蘭教后的生活基础和未奉伊斯蘭教时的生活基础，完全变成了兩样。穆罕默德改变阿拉伯的"蒙昧思想"成为"伊斯蘭教思想"时，曾遭遇很大困难，这在"聖傳"中是記載着的。而首先奉教的穆斯林也遭受到無穷的迫害。伊本·阿拔斯說："多神教徒对待改奉伊斯蘭教的人，断絕飲食，百般拷打，使之遍身受伤，不能端坐。除非他依着他們离弃正道，背叛安拉，去尊奉拉特与欧薩①为主宰。"至穆聖傳教后的第五年，伊斯蘭教徒百余人，因为不能忍受多神教徒的压迫，只得迁到基督教国埃塞俄比亞去求庇于人，抛下少数信徒伴着穆聖居住麦加。那个时代的伊斯蘭教，还沒有傳播开来；只有在穆聖迁移到麦地那，麦加的古萊氏人战敗之后，伊斯蘭教的教訓才漸漸的傳布各方。由表面看来，那个时候的阿拉伯，起初是穆聖和古萊氏人的冲突，后来一变而为麦地那人与麦加人的冲突，再变而为阿拉伯半島的伊斯蘭教徒与非伊斯蘭教徒的冲突：其实这就是兩种思想的战爭，一种是多神教的思想，这种思想是縱欲享乐，具有一种特殊的理論观念，許可絕对的、無限制的自由。另一种是一神的思想，这种思想，打破迷信，鄙視崇拜偶象的行为，粉碎崇拜偶象的思想，不遺余力；这种思想，只許可有限度的享乐和有限度的自由。要繳納稅課，以周济貧困和举办公共事業；并有許

① "拉特"和"欧薩"是伊斯蘭前，阿拉伯人所崇奉的兩个神。——譯者

多束縛个人自由的限制;要按时举行礼拜。尊重个人的生命財产,推翻愚昧的理論制度,打破报复血仇的不良行为……。札尔法勒与首先奉伊斯蘭教者,不堪麦加多神教徒的迫害,逃往埃塞俄比亞去。埃塞俄比亞国王問他們在麦加时的情形,札尔法尔的答复,很足以表示那时多神教徒压迫伊斯蘭教徒的情形。札尔法尔說:"我們原来是蒙昧时代的多神教徒,我們啖死物,縱淫欲,断絕骨肉,伤害鄰居,欺压弱小。当此之时,安拉遣一位先知来引导我們。这位先知,我們知道他有光荣的宗系,是一个忠实廉潔的人。他劝我們信仰唯一的安拉,敬事唯一的造物,抛弃我們自祖先以来所崇拜的偶象,教我們以忠信待人,維系骨肉,顧惜鄰居。禁止盜窃、杀人、奸淫、誣告,以及鯨吞孤兒的遺产,破坏貞女的名节。命我們敬事唯一無偶的安拉、礼拜、納課、齋戒。我們听了他的言語,都皈依他、信賴他。于是便惹动族人仇視我們,压迫我們,逼着我們抛去正道,崇拜多神;强迫我們承認猥褻卑污的行为为合法。他們繼續着这样压迫我們、阻撓我們,我們不得已,才逃到你們的地方来。"①

这段故事,很象后人的伪托,因为札尔法尔迁到埃塞俄比亞的时候,还沒有齋戒的制度,那是以后才制定的。但是这段故事指出兩种思想冲突的情形,却是再眞确沒有的。

哥尔德基叶②在所著的一本書中特辟"宗教与道德"一章,論伊斯蘭教倫理与蒙昧时代阿拉伯人的倫理的冲突說:伊斯蘭教时代和蒙昧时代的阿拉伯人,对于人生最高行为的标准,不惟不相似,而且很相反。如匹夫之勇、無节的豪俠、过分

① 伊本·雪沙米:"穆罕默德傳"。

② 哥尔德基叶 Goldzier 荷蘭人,以研究伊斯蘭教法律著称。——譯者

的慷慨、宗族的狹隘、血仇，都是蒙昧时代信仰多神教的阿拉伯人所認为的最高行为的标准。至于伊斯蘭教所認为的最高德行却是：敬事安拉、順服主命、遵守教律、忍耐、放弃个人的和宗族的利益，服从宗教的利益，乐天知足、不矜夸、不聚斂、不驕傲。

如果我們以"古蘭經"中关于人生最高行为的标准，和蒙昧时代人生最高行为的标准相比較，則尤为明了了。

"古蘭經"中說："善功不是把你們的面轉向东方或西方，善功是信仰安拉、末日、天神、天經、聖人；把心爱的財帛施散給近亲、孤兒、貧困、路人、乞丐及不自由的人；立行拜功，抽天課、踐約、忍受伤害，这些人是誠篤者，这些人是敬畏安拉者。"

这是伊斯蘭教的道德观，是伊斯蘭教人認为的最高的典型。你再讀一首蒙昧时代阿拉伯詩人脫尔法的詩：（意譯）

族人問道："誰家子，独行广漠走荒山，"
我聞言来細思量，应声急起不徬徨，
長鞭策馬往前行，沙如烈火酷驕陽；
跨下雄騅昂摆尾，一似嬌姬舞罗衫。
我非杜門逃山野，人求我兮我行善；
貴族会上君求我，盛宴席前舞杯觴；
芬芳冽酒奉尊前，劝君痛飲勿徜徉。
乡里聚会爭荣耀，我家貴胄高門牆；
樽前良儔皎若月，白衣歌女襯紅衫；
女兒引吭作高歌，珠喉玉潤声婉轉。
嬌音再起多凄凉，哀如母駝悲子殤。
欢乐暢飲無已时，揮金如土父遺产。
穷奢引起家人恨，弃我索居如羔羊。

我虽独处名远播，富家知我貧瞻仰。

君何阻我多欢乐？君何阻我上战場？

如君不能保我千百寿，我必狂飲欢乐寻死亡！(脫尔法)

这是蒙昧时代阿拉伯人道德的最高典型，夸耀勇敢豪迈，夸耀慷慨仁慈，夸耀門第高貴，夸耀与貴族起坐，夸耀欢歌縱飲，有漂亮的朋友，有美丽的歌女。这是那时阿拉伯人的生活。

阿拉伯人受伊斯蘭教的影响，究竟到什么程度？是否阿拉伯人剛剛奉了伊斯蘭教之后，蒙昧时代的思想与意識就完全消灭了？不，不是的，任何宗教，任何派别，其發展的历史，絕不如是簡單；新思想与旧思想的水火，新宗教与旧宗教的冲突，是賡續的，新旧交替的，是漸近的，旧的事物不是立刻被消灭的。蒙昧时代和伊斯蘭时代的情形，也是如此。伊斯蘭教兴后，蒙昧时代的思想与意識，仍不断地显露着，不断地和伊斯蘭教的思想与意識对壘着，彼此相持，为时甚久。現略述其斗爭的情况：

伊斯蘭教兴起，号召打破狹隘的部落思想与宗族观念，提倡人类的平等：故"古蘭經"中說："在安拉面前，你們中最尊貴的是你們中最敬畏安拉者。"聖訓說："信士皆兄弟，他們的血統是平等的，他們中最低的可以主持他們的盟約，他們一致的对外。"穆聖最后一次朝天房时，对众人演說道："众人們！安拉已消灭了蒙昧时代以祖先相夸耀的習气；你們都是亞当的后裔；亞当是由泥土造成的；所以阿拉伯人并不比别人高貴。要清廉有德者，才算高貴的。"又說："凡为宗族而憤怒，或为宣傳宗族，或为扶助宗族而参加迷罔者的战爭，因而战死者，則其死也，如死在蒙昧时代。"麦加人与麦地那人原結下不解之仇，穆聖却命他們每兩人結为弟兄。

伊斯蘭教虽然以这样的教訓，劝化阿拉伯人，但是阿拉伯人的宗族观念，并未因而完全消除，稍遇刺激，便又暴發。姆士脫里格之役，穆聖帶着迁士与輔士出征，有一个迁士用拳击一輔士，二人就發生斗爭，这个喊："輔士們，快来罢！"那个喊："迁士們，快来罢！"穆聖听見后就說："你們为什么要作这种蒙昧时代的鼓动呢？"众人說明原委。穆聖又說："以后你們应当抛弃这种号召，因为它是卑劣的。"于是麦地那的伪君子阿布篤拉·伍本叶怀恨說："等我們回到麦地那后，尊貴的一定要將卑賤的驅逐出城。"①

看罢！为一点細微的爭执，也会激动他們的感情，燃起他們蒙昧时代的观念，提出麦加的与麦地那的狹隘宗族意識来！

倭馬亞王朝时代，阿拉伯人又恢复了蒙昧时代的狀况，各存宗族之見。倭馬亞人和哈桑人恢复了蒙昧时代的斗爭，各自夸耀本族人的韜略与才智，眩示本族人的演說家与詩人之多。那种情形，簡直是蒙昧时代的一幅眞实的写眞。②同时葛哈唐与阿德尼兩族之間，战爭糾結，無时或已。此外虎拉森的艾茲地族（也門人）与台米母族（麦加人），叙利亞的克尔布族也門人）与盖斯族（麦加人），以及西班牙、伊拉克等地，無不如此。据伊本·艾布·哈底德說："阿里为哈里發之末朝，庫法人分化为若干部族，各部族借端寻衅、聚众逞凶，彼此报复，禍患不止。"③艾布·法拉吉的"韵文集"中說："有名突爰斯者，喜欢歌唱奥斯与海茲勒支兩族的战歌，目的在挑撥兩族的感情；凡有兩族之人在座的宴会，突爰斯必起而高歌，歌后無不激起風

---

① 脫百里："脫百里經注"，卷二八，第72頁。
② 伊本·艾布·哈底德："辭章之道注釋"，卷三，第476頁。
③ 伊本·艾布·哈底德："辭章之道注釋"，卷三。

波。他又好揭人陰私，燃人怒火。”①此种事件，不胜枚举，当时阿拉伯各部族之間不断發生战火，原因就是蒙昧时代思想意識之复活。

倭馬亞朝时代的詩人，表現蒙昧时代的思想尤为鮮明，他們最好吟咏詩歌，到处頌揚本族的光荣，攻击别族的劣点，如遮利里、費勒茲德格、愛赫唐勒……等便是这一类的詩人。

阿拉伯人在伊斯蘭教时代，表露的蒙昧时代的意識，尚不限于狹隘的宗族主义思想，其他方面表露得很明显的，也是很多的。

阿拉伯有若干部族，以为政府征收天課，無非是汚辱他們，待他們苛刻；他們認为交天課，無异是一个部族統治另外一个部族，而向他們征收貢賦。所以穆罕默德死后，艾布·伯克为哈里發时，北部的部族便乘机抗繳天課，复活了蒙昧时代的意識。哥萊·胡白尔为此事曾向阿慕尔說：“阿拉伯人不願向你們进貢，如果能够免除，他們定能服从；若不免除，就要联合起来反抗你們。”阿拉伯人不知道，天課是伊斯蘭教制定的財政制度的一部分，是用来办理公共福利的。

此外，一部分穆斯林，——尤其是游牧人，在社会生活方面，也脫不了蒙昧时代的習俗，好斗縱飲。有名胡太叶者，褒其所好，貶其所惡，不顧事实，欧默尔把他拘留起来。釋放后，將要出去之时，欧默尔喚他轉回說道：“胡太叶！你好象在一个古萊氏少年之前，他为你鋪毡叠枕之后，請你坐下，对你說道：請唱吧！胡太叶！于是你便不顧他人名节，信口胡唱了。”賽德·艾斯蘭說：“欧默尔死后，我曾見胡太叶在欧默尔之子、俄伯衣篤拉的家里，人家为他鋪毡叠枕之后对他說，唱吧，胡太叶！

① 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷二，第175頁。

为我們唱几曲来！胡太叶果然便唱起来了。我問他，胡太叶，你忘記哈里發欧默尔对你說的話了嗎？胡太叶听了很动容的答道：祈安拉賜福于他，如果他还在世，我們絕不敢如此放蕩。”

倭馬亞族及哈桑族的許多青年所过的生活，与其說是伊斯蘭教时代的生活，毋宁說是蒙昧时代的生活；他們縱酒行獵、作恋歌，如哈里發叶基德及其近臣就是最著名的。迈斯欧德說：“叶基德好唱、喜獵、縱酒。他执政时，歌曲已盛行于麦加及麦地那，并有游艺場所。人民公开飲酒。叶基德如此，其近臣及下屬当然也互相效尤了。”

瓦立德是哈里發欧斯曼的同母弟，是古萊氏少年中豪勇慷慨的詩人。欧斯曼在位时，瓦立德曾任庫法省長。他生平受伊斯蘭教的熏陶很少；沉溺于酒，收藏伊拉克的叛徒在他的家里，处处表現蒙昧时代的慷慨行为及宗族观念。①“艾布·法拉吉韵文集”中也有这一类的紀載：“阿布篤·馬里克任哈利斯、哈立德为麦加省長后，哈利斯和一个名阿以涉的女子發生恋爱。有一次阿以涉为要游轉天房，叫哈利斯延迟礼拜的时間等候他；哈利斯果然下令給招禱的人，叫他把礼拜的时間延展；于是朝天房者大嘩，到处張大其辞的宣傳。哈利斯遂被免职。”②

但是有多少人曾受了伊斯蘭教精神的陶冶，他們和蒙昧时代的一切意識完全断絕了。讀者試讀艾布·伯克和欧默尔以及聖門各弟子的傳記，便可見其誠篤、廉潔、謙恭及坚守宗教的情形；他們的生平，絕沒有帶着絲毫和伊斯蘭教教訓相背

① 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷四。
② 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷三，第 103 頁。

的蒙昧时代之惡習；讀者可由他們的演說、書信、談話中很明显的看出伊斯蘭对他們的影响，他們好象是生在伊斯蘭时代，具有新的性格。

其实伊斯蘭教的思想習俗与蒙昧时代的思想習俗，是冲突得厉害的，其冲突的时期是很長久的。阿拉伯人受伊斯蘭教熏陶的程度，并非人人一样，大抵最先奉教的迁士与輔士，受伊斯蘭教的影响最深，伊斯蘭教的精神已深入在他們心中；所以他們的信仰非常誠摯，坚守着伊斯蘭的制度。至于伊斯蘭教征服各方后才奉教的人，他們原来是倔强的、悖逆的，看見穆罕默德及其弟子漸漸的統治各方，覚得除奉教之外，别無容身之处，便只好信奉伊斯蘭教了；故其信仰大都是微弱的。"古蘭經"中說："胜利以前，为教牺牲錢財，努力出征的人，其品級較胜利后才为教輸財、为教作战的人高尚。这兩等人都得蒙安拉的善报。"历史学家分聖門弟子为十二品，而以胜利日（克服麦加日——譯者）奉教者为最下品，[1]这是不錯的。

城市居民与游牧人民的情形也是如此，彼此受伊斯蘭教影响的程度很不相同。伊斯蘭教胜利后，奉教的城市居民与奉教的游牧人比較，不惟信仰坚强而且最能明了伊斯蘭教的法律。有一个游牧人去謁見賽德·薩汗时，賽德·薩汗正与屬下閑談，那时他的手已在奈哈宛德之役被敌人砍断了；游牧人听了賽德·薩汗的談話后說道："你的談話我很佩服，但是你的手却令我怀疑。"（疑是因犯窃罪而被割去——譯者）賽德說："割去的是左手呀，何用怀疑！"（犯窃罪必先割右手——譯者）游牧人說："我不知道他們所割的是左手或右手！"賽德·薩汗見他如此倔强，便說："信哉！安拉的教訓：'游牧人是迷信

① 艾布·費达："人类簡史"，卷一，第163頁。

与頑固之最甚者，毫不知安拉降于先知的律例。安拉是全知的、睿智的。'"脫百里注解这节古蘭經文說："游牧人坚决抗拒信仰安拉，比定居人倔强，頑固最甚，野蛮殘忍，少和良善之人交往，故昧于眞理，倔强不馴。所以安拉以上面的默示斥責他們。"

有很多游牧人，只認識伊斯蘭教的皮毛，他們沉溺杯酒，因襲蒙昧时代的習俗、在伊斯蘭时代还結約联盟，向敌对的部族进攻，有如蒙昧时代一样。眞正的伊斯蘭教及伊斯蘭教的思想，却大多表現于城市之中。克服麦加前信奉伊斯蘭的，以及远征后各城市中信奉伊斯蘭的，都是忠誠于伊斯蘭教的人。

讀本章者可以知道：在伊斯蘭教初期，蒙昧时代的習尙，曾同时并行。倭馬亞朝的文学——尤其是詩歌——保存蒙昧时代的習尙，特别的濃厚；所以蒙昧时代的行为如好斗、矜夸、豪迈……等，莫不在其詩歌中很明显地表現出来。至于伊斯蘭教的習尙，則多表現于宗教学中，因为伊斯蘭教徒研究天經、搜集聖訓，以为立法的根据，及傳教的标准。关于这些，下面將有詳細的叙述。

第二章　伊斯蘭远征胜利对于阿拉伯人思想生活的影响

本章研究伊斯蘭教胜利后穆斯林的思想生活与宗教生活，換言之，研究伊斯蘭教对学术与宗教的直接和間接的影响。至于政治生活，則詳于我們另外的專書。

穆罕默德死的时候，伊斯蘭教还未跨出阿拉伯半島，剛在开始向鄰近的民族号召和斗爭。接着，它征服了一系列的地

方：

伊拉克——伊拉克的居民，除原来土著的人民外，有自阿拉伯南部迁去的勒比尔族与母才尔族，有波斯人。这些人当中，有信奉基督教的，有信奉馬茲德教的，有信奉瑣罗斯德教的。伊斯蘭教入伊拉克后，哈里發欧默尔見忒息丰和哥底西叶二城的气候不适于阿拉伯人居住，就命部屬选擇另外的地方，建筑城市。后来便开辟、建筑了巴士拉与庫法二城，因为巴士拉和庫法跟阿拉伯半島毗連，沒有高山和大海的阻隔。欧默尔选擇这兩个地方，建筑兵营，以便阿拉伯人既可以生活于沙漠气候，又可以避免城市的惡習。巴士拉城建筑于伊斯蘭紀元15年（公元637年），庫法城建筑于伊斯蘭紀元17年（公元639年）。

波斯——波斯的居民，除本国人外，还有多数的犹太人，及波斯与罗馬战后的罗馬俘虜。

叙利亞——叙利亞是文明古国，历受异族文化的影响，如腓尼基人、阿摩里特人、迦南人，都先后占領过叙利亞；埃及的法老和希臘人、罗馬人以及阿拉伯的爰薩西奈人，都先后进攻过叙利亞。伊斯蘭教兴起时，叙利亞是罗馬（即东罗馬——譯者）的一个省区，頗受罗馬文化的熏陶，居民多奉基督教。所以伊斯蘭教人进入叙利亞以后，繼承了古代丰富的文化。

当时叙利亞的居民，除本地的叙利亞人外，还有亞美尼亞人，犹太人及少数的罗馬人和少数的阿拉伯部族。最著名的阿拉伯部族为爰薩尼族、賴赫米族、朱薩母族、克尔布族、古达尔族及台依利白族。这些部族住在叙利亞的南部者較北部为多，历为鄰国所統治。居住叙利亞的阿拉伯人，使用阿拉米語和阿拉伯語混合的語言。他們自称为叙利亞人，以为他們和汉志的阿拉伯人，除商業的交往外，再沒有其他关系；所以伊斯

蘭教进攻叙利亞时，他們站在罗馬人的一边，出来抵抗阿拉伯人。①

埃及——埃及是古代文化的搖籃，是古代埃及文化和希臘、罗馬文化的繼承者。埃及有亞历山大城，为哲学与宗教融匯之处，也是溝通东西文化的樞紐。埃及的居民，除科普特人外，杂居着其他民族，如犹太人及罗馬人。

伊斯蘭教所克服的地方，除上述地区外，尚有西非洲(卽北非——譯者)的巴尔加、突尼斯、阿尔及利亞、摩洛哥以至直布罗托海峽。当时这些地方，屬于罗馬(东罗馬)。

在倭馬亞王朝哈里發瓦立德在位之时，伊斯蘭教徒又繼續向东、西扩張，东方征服信地、布哈拉、虎拉森、撒馬尔汗諸地；西方征服西班牙。这是以后的事，不在本書叙述范圍。

伊斯蘭教远征之胜利，对于征服者与被征服者之間，起了很大的交流混合作用，如血統的混合、社会制度的混合、思想意識的揉合、宗教信仰的揉合……等。这些混合是由各种方面發生的，其重要者是：

一、胜利后伊斯蘭教訓的傳布。

二、战敗国人民之奉伊斯蘭教。

三、阿拉伯人与各族的杂居。

1. 战胜后伊斯蘭教訓的傳播　穆斯林凡攻克一个地方，首先就負着傳布伊斯蘭教的使命。奉教的人，得与穆斯林受到同等的待遇。聖訓中說："我奉命征服各方，引导各方的人信仰独一的安拉；假使他們奉教，我就保护他們的生命和財产，他們或行善或作惡，自有安拉的賞罰。"倘使他們不願奉教，

① 伊斯蘭百科全書："沙姆"条。(沙姆 Sham 卽叙利亞。——譯者)

就应該叫他們把他們的地方交給穆斯林管理，繳納丁稅①，讓他們信奉他們自己的宗教。如果他們接受了这些条件，他們就得享受穆斯林所享受的权利，也必須尽穆斯林应尽的义务。在这种情形之下，伊斯蘭教徒就負着管理和保护他們的責任。所以称这种人为"被保护的人"。倘若既不願奉教，又不願服从統治，不願繳納丁稅，那么就要同他們作战；在作战期間，凡参加作战的，或間接助战的，穆斯林都可以杀戮他們。至于妇孺老殘之輩，若沒有什么危害穆斯林的行为，則禁止伤害他們。穆罕默德在"哈宁之役"曾杀了一个名叫 篤萊尼 的老人，就是因为他指揮群众，蠱惑人民起来危害穆斯林。作战期間，假使敌人提出講和，則經首領的考虑認可之后，就应該提出条件，互訂和約；并須督促实踐和約上的条文。如果在沒有媾和之前战胜而攻克一个地方，則穆斯林面前有兩种人：一种是参加战爭的俘虜，一种是未参加战爭的居民。对待俘虜的办法，"古蘭經"里曾有明文規定："如果他們战敗被擄，你們或善意釋放，或要求贖金。"由此，可以証明首領对于俘虜有釋放和要求贖金之权。此外，也可以用来交換自己被敌方擄去的人。但是穆罕默德对于俘虜，除釋放与交贖之外，还用过格杀与收为奴隶兩种办法。穆聖在"白德尔之役"曾杀俘虜俄格白，又杀了一些白尼古勒衣子人。又用一群多神教徒的俘虜去交換在白德尔战役被俘擄的穆斯林。同时又釋放了亲手擒来的賽瑪迈；并收古萊氏的后人及哈桑的妇女为奴隶。穆聖处置

① "丁稅"(吉茲雅)即人头稅，乃阿拉伯多神教徒以外的基督教徒、犹太教徒、火禊教徒所繳納的稅賦。仅男子負担，女子、小孩不繳。繳納現金或实物，如布匹等。最初每人一年繳 1 枚金幣（底那尔）或 13 枚銀幣（底尔汗）。后来逐有增加，繳 2 枚金幣，或 24 枚銀幣；有时富裕者繳納 4 个金幣。若拒繳丁稅，即可加以拘禁。土地租稅，称为"赫拉吉"，不在此数。

俘虜的办法不一，所以后代的立法家就有不同的主張。但是我以为首領对于穆聖的这四种办法，有自由选擇之权，应該根据不同情况，依情夺势，斟酌处理。根据曾經侍候过奧馬·阿布篤·阿箕子的一个叙利亞人說："我生平只看見奧馬杀过一个土耳其俘虜。原来一次有人解送許多土耳其籍的俘虜請奧馬發落，奧馬命令將他們收为奴隶。那护送的人起来指着俘虜中的一个人說道：'穆民的領袖！假使你看見这个人杀戮穆斯林的情况，你一定要为那些被害的人痛哭不止的。'奧馬于是便命令把那个人斬了。"①

对待沒有参加战爭的居民呢，或蓄为奴隶，或釋放为自由人，然后叫他交納丁税；主將有自由处置之权。征服伊拉克后，欧默尔允許伊拉克的人民成为自由人；只是規定一种賦税：富者每人年繳 48 个"底尔汗"，貧者 24 个"底尔汗"②。后来关于处置俘虜的許多問題，都是根据欧默尔的处理办法决定的。

战后获得的战利品，分为五份，一份散給孤兒、貧民及旅行的人，四份分給出征的战士；騎兵比步兵多得一倍。

由此可見，伊斯蘭教远征胜利后，便开始了蓄养奴隶。蓄奴对于阿拉伯民族与非阿拉伯民族之間的混合，有着巨大的影响，所以不能不專門談一談。

蓄奴制度在伊斯蘭教以前原是普遍于世界的，各民族实行奴隶制度只是在对奴隶的待遇上有所不同。犹太人蓄养奴隶，命人善待奴隶，犹太教限制蓄奴的限期为七年，七年期滿后，便得脫离奴籍，成为自由人。希臘也蓄养奴隶，此处不再

---

① 脫百里："脫百里經注"，卷二六，第 27 頁。

② 参看"买布苏退經注"及脫百里："先知与帝王历史"等書。

詳細說明。罗馬也蓄养奴隶，罗馬的法律給奴隶主以处置奴隶的絕对的权利，生、杀、予、夺，完全自由，他人不得过問。罗馬时代，奴隶很多，据一部分历史学家說，当时罗馬的奴隶，比自由人多三倍。公元二世紀，罗馬的法律，才改善了对待奴隸的待遇。

蒙昧时代的阿拉伯人，互相攻击擄掠，擄掠来的男女便蓄为奴隸。阿拉伯人有許多买卖奴隸的市場。据伊本·艾賽尔"聖門弟子傳記"一書的紀載："穆罕默德的釋奴賽德·哈利思原为古达尔人，他的母亲是唐邑人；他母亲出外探訪族人——白努默阿族人时，他被白努盖尼族的人攻入擄走，携至俄卡才的市場上出卖，遂为哈克木·希查母替他的伯母海底徹購去。后来海底徹將他轉送穆罕默德；穆聖解放了他。"

根据阿里的傳說："胡德比叶之役，在媾和之前，有兩个奴隸逃归穆聖；奴隸主写信来說：'穆罕默德！他們投你，是为逃脫奴籍，并非眞心皈依你的宗教。'有人主張將二人交还奴主，穆聖大怒，不願交出。"①在蒙昧时代和穆聖时代的奴隸，有阿拉伯人也有非阿拉伯人的黑种人及白种人。白种人多为阿拉伯四鄰的居民。聖門弟子中，有許多人是奴隸出身的，如比拉勒原为埃塞俄比亞人；賽尔曼原为波斯人；苏海伯原为伊勒人，后为罗馬人擄去，遂長久居住在罗馬，故有人又称他为罗馬人。穆聖曾以女奴賽綺林贈汉撒·撒比特。賽綺林原是埃及科普特人，后与汉撒生一子，名阿布篤拉·合曼·汉撒。

在穆罕默德聖人时代，奴隸制度仍然盛行。历次聖战中的俘虜，都許可蓄为奴隸。例如在白努·木斯脫里格之役中的俘虜，便是被蓄为奴隸的。根据伊本·雪沙米穆罕默德傳

① 参看提尔米几："聖訓实录"。

中的記載:“在白努·木斯脫立格的战役中，俘擄了許多胡查尔族的阿拉伯人，穆聖將他們分配給穆斯林們。”

伊斯蘭在阿拉伯半島傳布开后，对待阿拉伯人，只許可“奉教”或“战爭”兩条路，不再蓄为奴隶。战爭的俘虜，若不奉教，便要被杀掉。

对外远征胜利之后，战敗国的人民，又大量地被蓄为奴隶。这般奴隶，男、女、小孩，被分配給胜利的阿拉伯人。根据买斯欧底的記載：祖白尔·尔瓦姆一人卽占有一千个男奴和一千个女奴。

奴隶被当做奴隶主的財产，如財貨一样。奴隶主有权將奴隶出售或贈与他人；并有权利奸淫女奴取乐。

奴隶主蓄养奴隶的数目，不受限制。一个人可以蓄养大批奴隶。在自己家里，可以蓄养女奴。奴隶主和女奴生下来的孩子，屬于奴隶主所有。生了孩子的女奴便改称为“孩子的母亲”，她仍繼續是一个奴隶，供主人享乐，但主人不能再將她出卖或轉贈。主人死后，她便获得了自由。

伊斯蘭責成人們善待奴隶，鼓励人們釋放奴隶，規定釋放奴隶的行为是一种善功，可以贖很多的罪。

奴隶主可以釋放自己的奴隶，給奴隶以自由。但是在釋奴者和釋奴之間，繼續保持着名份关系，这一种关系叫做“瓦拉”，釋奴在名份上仍隶屬于釋奴者。譬如称呼賽德·哈利思为“穆罕默德的釋奴賽德·哈利思”。如果屬于一个族的釋奴，就冠以族名，如“哈申族的釋奴某人”，“賽基弗族的釋奴某人”……等。根据这种“瓦拉”的关系，釋奴死后，若沒有繼承人，則釋奴者(主人)就可以繼承他的財产。

“瓦拉关系”也可以出卖。“韵文集”中記載：有名撒伊布·哈西尔者，原是一个波斯的俘虜，被主人釋放为釋奴。后

来，阿布篤拉·札尔法勒向他的主人購买了他的“瓦拉关系”。①

另外一种“瓦拉关系”，并非奴、主关系，而是奉教的关系。一个人跟随另外一个人信奉了伊斯蘭教，彼此結約，于是二人之間的“約会”，也称为“瓦拉关系”。

上面說的“瓦拉关系”是从法律方面而論的。若从历史上看：在蒙昧时代，阿拉伯人之間的“瓦拉关系”，并不含着上面所說的意义。当时的“瓦拉关系”，是指部落之間的“盟約”而言。奴、主之間的“瓦拉关系”，是在伊斯蘭时代才产生的一种新的制度，乃是在穆罕默德时代發生的。从那时起，阿拉伯人开始称呼賽德·哈利思为“先知穆罕默德的釋奴賽德·哈利思。”聖訓中也有許多地方提到这种关系，如：“先知禁止买卖‘瓦拉关系’”，“‘瓦拉关系’有如亲屬关系。”后来奴隶的数目增多，釋放奴隶的事件也随之增多，于是“瓦拉”一字成为專指釋奴与釋奴者之間的关系而言了。“瓦拉关系”頗受阿拉伯人宗族主义的影响，一般釋奴必須和所隶屬的部落完全一致，跟着部落一起出去打仗，为部落从事各种劳役。尽管伊斯蘭教曾号召：凡为穆斯林一律平等。但是阿拉伯人，特别是倭馬亞王朝，对待釋奴是十分岐視的。因此，在倭馬亞王朝时代，釋奴們十分仇視王朝，并且曾組織起来，坚决反抗。在脫百里的“先知与帝王历史”中，叙述木赫它尔的变乱，有这样的記載：“阿拉伯貴族們聚集在庫法城，对木赫它尔的变乱，頗为震惊。他們說：木赫它尔背叛了我們，他去接近釋奴，讓釋奴們享受駝騎和战利，利用釋奴掠夺我們的孤兒和寡妇。……貴族們派遣舍百斯往見木赫它尔，对木赫它尔說：安拉將这般釋奴和他們

① 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷七，第188頁。

的地方，一齐賞賜給我們作为战利品。我們釋放他們的奴籍，原是希望获得代价和感謝。而你却違背了我們的意圖，反而去傾向于釋奴，并且讓釋奴跟我們一起分享战利品！”这一段記載，眞实地告訴我們阿拉伯人怎样看待釋奴。伊本·阿布德·朗拜在“文学串珠”中記載：穆阿威叶說：我看这般驢子（指波斯人和罗馬人中的釋奴）太多了，他們將会起来反抗阿拉伯人，夺取政权。我打算把他們杀掉一部分，將另外一部分送去筑街、修路。……后来穆阿威叶并沒有这样做。”①

*　　*　　*

奴隶与釋奴的制度，在阿拉伯人的思想生活中，發生了巨大的作用。被征服地区的男男女女，被当做战利品分配給阿拉伯軍人，每一士兵都占有几个男女奴隶，为他們的生活服役。阿拉伯士兵可以自由跟女奴結婚生子。結果，在阿拉伯人的家庭中混入了另外的血緣成分。卽波斯人、罗馬人、叙利亞人、埃及人、柏柏人的血緣成分。阿拉伯人的家庭已經不是純粹的阿拉伯血統，而是各民族的混合血統了。仅仅家庭的主人为阿拉伯人，而他們的孩子却具有兩种血緣的成分：父亲方面的阿拉伯血緣成分，和母亲方面的外族血緣成分。在欧默尔时代以及以后的时代，阿拉伯人对外征服的地区，十分辽闊，所以混合种是非常多的。有許多地区是完全用武力夺取的，当地的居民多变成俘虜的目标。甚至有大批俘虜，乃是当地王公貴族的子女。才迈赫舍利說：“欧默尔时代，聖門弟子們帶着波斯的俘虜回到麦地那。俘虜当中有三个女子是波斯国王叶茲德吉尔的女兒。当出卖俘虜的时候，欧默尔命令將波斯国王的三个女兒一道出卖。阿里阻止說：帝王的女兒，不

① 伊本·阿布德·朗拜：“文学串珠”，卷二，第90頁。

能跟市里的女子同样看待。欧默尔說：如何处置呢？阿里道：將她們加以教育，使她們身价高貴，然后匹配給人。欧默尔果然同意將三个女子加以教育，由阿里主持婚配。阿里將一女配給欧默尔的兒子阿布篤拉，將一女配給自己的兒子侯賽因，將一女配給艾布·伯克的兒子穆罕默德。后来阿布篤拉生子撒林姆，侯賽因生子阿里·宰伊尼·阿比丁，穆罕默德生子葛西姆。因此，撒林姆、阿里·宰伊尼·阿比丁和葛西姆三人都是波斯国王叶茲德吉尔的外孙。这三个女子是否为波斯国王的女兒，一部分学者未加以肯定。但她們都是出身于波斯貴族家庭，那是毫無疑义的。木邦利德說："麦地那人最初討厭与女奴匹配，到了撒林姆、阿里·宰伊尼·阿比丁和葛西姆出世之后，麦地那人都乐意和女奴匹配了。"

伊斯蘭紀元二世紀时，奴隶和釋奴的数目激增。当中有不少是再傳弟子中的領袖，是穆斯林中的优秀人物，曾执学术的牛耳。本書論述学术活动的部分將加以叙述。

2. 战敗国人民之崇奉伊斯蘭教　战敗国人民之崇奉伊斯蘭教，是阿拉伯人与战敗国人民混合的第二个原因。原来伊斯蘭教远征胜利之后，战敗国人民奉教者很多，与阿拉伯人混合后，簡直跟阿拉伯人無甚区别了。根据白拉祖里的"各地的征服"一書的記載："有名艾布·拉威茲者，率仆从四千人，随波斯王罗斯坦参加哥底西叶战役（阿拉伯人与波斯人在伊拉克最大之战役，阿拉伯人大胜——譯者），后来艾布·拉威茲被杀，波斯軍大敗。艾布·拉威茲的侍从們离开了波斯人，并互相說道：我們比不上他們，我們沒有归宿，阿拉伯人对我們又沒有好感，不如改奉他們的宗教，或尚可以为荣，遂离开了波斯軍营。阿拉伯統帅賽德·苑葛斯看見后，就派大將木伊勒去問他們；他們把情况告訴了木伊勒，并說：我們願意改奉你

們的宗教。木依勒回去把情况轉告賽德；賽德答应保护他們的安全。于是这些波斯人遂改信伊斯蘭教，并追随伊斯蘭教將領賽德参加了許多战役；后来都居住在庫法城。”[1]这类的事实是很多的。

战敗国人民改奉伊斯蘭教的原因很复杂：有的是看見伊斯蘭教的信条优越、教义正确、道理簡明，容易了解，便心悅誠服地皈依。有的是为了避免丁稅而奉教，因为当时不奉伊斯蘭教的人必須納丁稅，奉教后便可以免繳。为了避免丁稅而奉教者甚众。后来竟使各地总督大起恐慌。哈查吉[2]的官吏向他报告說：“被保护的人民紛紛奉教而迁居城市，稅收已經枯竭了！”于是哈查吉下令，虽奉伊斯蘭教也必繳納丁稅[3]。有的感覚地位低下而改奉伊斯蘭教；因为伊斯蘭教是統治者、执政者的宗教，奉伊斯蘭教者便是光荣的。阿拉伯人虽予异教徒有信仰的自由、举行宗教仪式的自由，但是伊斯蘭教以外的宗教在伊斯蘭国家中，終是受鄙弃的、受蔑視的；同时一部分地方官不遵守宗教寬待“被保护者”的教訓，有时还加以压迫；于是异教徒不得已，大部改奉伊斯蘭教了。

3. 杂居　阿拉伯人与战敗国人民之杂居，是阿拉伯人与非阿拉伯人同化的第三个原因。远征胜利后，阿拉伯人与被征服的人混合杂居，共同参加社会、經济活动。威尔浩森說：“庫法城的居民大半是釋放了的奴隶，这班釋奴，原来或从事工艺、或經商，他們大抵为波斯人，操波斯語。战敗后，阿拉伯人俘擄他們，送到庫法。奉伊斯蘭教后，他們的主人——阿拉

---

① 白拉祖理：“各地的征服”，第280頁。

② 八世紀初年，阿布篤·馬立克时代(674—705年)的伊拉克总督，以血腥的統治著名。——譯者

③ 伊本·艾賽尔：“全史”，卷四，第179頁。

伯人解放了他們，使他們成为自由人。但仍受主人的保护，無論在战时或平时，都是充当阿拉伯人的侍役和仆从。”此外，波斯、叙利亞、埃及、西非洲①等地的阿拉伯人与非阿拉伯人，也完全混合同化。就是阿拉伯半島，也不是以前的“阿拉伯半島”了，已經变为“穆斯林半島”了。在伊斯蘭教大胜利时期，(欧默尔时)麦地那城乃是哈里發节駐的首府，为各方使节及公干者前往的地方。前方所获的俘虜与战利品，也必須送到麦地那，因为根据欧默尔的訓令，战利品不准在前方处置，必須送到哈里發所在地，再加分配。于是麦地那城便充滿了非阿拉伯人了。后来欧氏之被害，便是出于麦地那城的波斯居民的陰謀，主謀者为波斯人爱布魯罗。况且麦加、麦地那又是伊斯蘭教人朝覲的聖地。这都是各种血統在阿拉伯半島混合的原因。战敗各国的情形也是这样，所不同的是，在阿拉伯半島以阿拉伯人为主要成分，在战敗各国以外国人为主要成分。

* * *

上述种种，都是阿拉伯人与非阿拉伯人同化的主要原因。波斯人与罗馬人的習俗同化于阿拉伯的習俗；波斯法与罗馬法同化于古蘭經所表示的伊斯蘭教法；波斯、罗馬哲学同化于阿拉伯哲学；波斯、罗馬的政体，同化于阿拉伯政体。总而言之：举凡一切生活的方式，政治、社会的制度、思想的实質……，無一样不受混合同化的巨大的影响。

由于战敗各民族的文化較阿拉伯人的为高，社会組織比阿拉伯人的严密，所以战敗国的文化与制度便很自然地居于統治的地位。又由于阿拉伯人为战胜的有力阶級，所以他們

---

① 阿拉伯人称今北非摩洛哥、阿尔及利亞等地为“麦阿里布”(Meghrabi)，意卽“西部”，故譯为“西非”。以下同此。——譯者

有权力改換各种制度以适合于他們的情况。这样一来，伊斯蘭教統治以前各地的一切制度与系統，如行政机关的組織，依然跟过去一样，行使于战敗各国，甚至到了哈里發阿布篤·馬立克时代，各机关的文件，还沿用各国原有的文字。本書的目的，不是叙述社会、政治制度的系統，只討論"思想生活"。但是阿拉伯人与外族在社会、政治制度方面的同化，乃是阿拉伯人的思想与非阿拉伯人的思想混合后所产生的結果。

战敗的人民，大批改奉伊斯蘭教；他們有自己的哲学、格言、文学、詩歌，一部分的人还从事于学术的著作与学术的研究。奉了伊斯蘭教之后，生活日漸安定下来，于是他們以及他們的后人又开始把自己和祖先所著作的东西整理發揮，而且在研究时，完全依循自己的途徑。这些情形我們在后面將要提到。

甚至伊斯蘭教的信仰，也不免受到这种同化的影响，你以为波斯人或信奉基督教的叙利亞人、或罗馬人、或科普特人，改奉伊斯蘭教后，便完全抛弃了千百年来祖先遺留下来的信仰了嗎？你以为他們对伊斯蘭教的教訓能如伊斯蘭教所期待的那样去了解嗎？不是，决不是如此的。波斯人的上帝观，决不同于罗馬基督教人的上帝观；波斯人、罗馬人的上帝观，又决不同于埃及基督教人的上帝观。就是許多宗教的成語，如地獄、天堂、魔鬼、天使、末日、先知等等，也是各有自己不同的含意与解釋的。这些人奉伊斯蘭教后，縱然成为虔誠的篤信者，也不可能如阿拉伯人那样去了解伊斯蘭教的內容。每一个民族之了解伊斯蘭教，必定攙杂着本族許多古代宗教的習尙；每一个民族了解伊斯蘭教的术語，必定模拟它，使它近似自己的宗教术語。关于这种事实的例証很多，爱茲底在"叙利亞之征服"一書中說："叙利亞的一个伊斯蘭教徒同一个人相

約，那个人为他牧羊，他讓他的妻子去和他欢度一宵。”哈里發欧默尔聞之，召二人来問，二人承認了，但并不知道那是沾污道德的行为。”又如伊本·阿布得·朗拜在所著“文学串珠”里面說：“一般釋奴們遵守宗教之严肃，絕不是阿拉伯的游牧民族赶得上的①。”伊斯蘭紀元一世紀末叶，伊斯蘭教教派的产生，便是受了其他民族的影响。在欧默尔时代，阿拉伯人远征胜利，俘虜很多，欧氏很有顧虑。据底納瓦利在所著“历史長篇”一書中的記載：“哲魯拉之役，穆斯林获得了空前未有的战利品，俘擄了大批波斯女子；欧默尔看見后曾說：‘主啊！求你保护，使我不要受哲魯拉俘虜的禍害。’”不錯，欧氏是应当求主保护的，因为有的俘虜，都有自己的政治意識和宗教傳統，和阿拉伯人不同，他們必然会反对伊斯蘭的簡單的宗教意識的。

实际上，阿拉伯人与非阿拉伯人的同化作用是非常强烈的。釋奴們对于生活的各方面，都有很大的影响。社会問題方面的斗爭，也象疆場上的肉搏一样的厉害；这种問題最应当加以注意，而历史学家却不重視分析。如：伊斯蘭教与其他宗教的斗爭，阿拉伯語与非阿拉伯語的斗爭，阿拉伯思想与非阿拉伯思想的斗爭，阿拉伯的簡單的社会制度与波斯、罗馬的社会制度的斗爭。疆場上的肉搏，經过艾布·伯克、欧默尔、鄂斯曼諸人的胜利后，已大体結束；可是其他方面的种种斗爭，却是長时期存在着的。伊斯蘭教国家成了各种思想的广闊的战場。波斯人眷恋他們的故国，自信他們是比阿拉伯人高尚的民族；罗馬人也抱着这种見解；埃及人和西非洲人則希望独立自主。同时，在政治制度方面，彼此也存在着尖銳的矛盾，

① 伊本·阿布得·朗拜：“文学串珠”，卷二，第90—91頁。

波斯人有波斯人的政治，罗馬人有罗馬人的政治。罗馬法律曾經統治过罗馬的殖民地，波斯法律曾經統治过波斯帝国；而伊斯蘭教的法律，有的和波斯法与罗馬法相符合，有的又相違背。波斯人中有繼續信奉祆教的，有改奉伊斯蘭教的；罗馬人中有繼續信奉基督教的，有改奉伊斯蘭教的；埃及人中有繼續信奉基督教的，有改奉伊斯蘭教的；犹太人中有繼續信奉犹太教的，有改奉伊斯蘭教的。文字方面，有阿拉伯語、有波斯語、有科普特語、有希臘語，有希伯萊語。这种种意識和言語，不断地斗爭着，整个伊斯蘭教国家，全成了战爭的广場。这种种矛盾与斗爭的事实，不幸而傳于今日者很少。——所以胜利后的伊斯蘭民族，并非如穆罕默德时代一样，是語言統一，宗教統一的純粹的阿拉伯民族。胜利后的伊斯蘭民族实际上是由許多个習尙不同、思想意識不同的民族所組成的。在这种种斗爭中，有时是波斯人胜利，有时是阿拉伯人胜利，有时是罗馬人胜利。

实际上，阿拉伯人在政治組織、社会制度以及哲学、科学等方面是失敗了，阿拉伯人只获得了兩种胜利：就是“語文”与“宗教”。阿拉伯語統治了整个的伊斯蘭教国家，各国固有的語文都屈服在阿拉伯語的面前；阿拉伯語文成为政治与学术的文字。語文的胜利，在大部分国家中，一直保持到了今日。至于宗教方面呢，伊斯蘭教成为这些地区的人民普遍信奉的宗教，这些国家的人民很少保持他們原来的宗教的。不过，阿拉伯人虽然在文字与宗教方面获得胜利，但是这兩种东西，在各种矛盾的斗爭中，也不免受到外来的影响：阿拉伯文已失去了它自然的音节，不再是往昔那种純正的語言了，因而需要設置文法来为之矯正。外国的單字与詞句，想象与意义，亦轉入到阿拉伯語文中。宗教也受到外来影响，穆斯林中产生了若

干派别，各派的人，都根据从别的書籍中所得到的东西，以注解古蘭經，如創造天地之程序一类的傳說。各家教派，有时以文字为辯論的工具，有时以刀劍为斗爭的武器。

我們拟把这种思想活动——宗教与文字——的范圍，扩大討論。波斯人有自己的宗教、哲学、思想……，罗馬人也有自己的宗教、哲学、思想；他們对于伊斯蘭民族都有深刻的影响，特分析于后。

本篇主要参考書目

（1） 脫百里：先知与帝王历史 Ibn Jarir At-tabari: Kitab Akhbar Ar-Rusul Wal-Muluk.

（2） 白拉祖理：各地的征服 Al-Balazuri: Futuh Al-Buldani.

（3） 底納瓦利：历史長篇 Ad-Dinawari: Al-Akhbar At-tiwal.

（4） 沙費尔：阿尔溫姆 Ash-Shafii: Al-Umm.

（5） 馬瓦勒底：伊斯蘭法典 Mawerdi: Al-Ahkam As-Sultaniya.

（6） 爱弥尔·阿里：撒拉森簡史 Ameer Ali: A Short History of the Saracens.

（7） 布朗：波斯文学史 Browne: Literary History of Persia.

（8） 爱弥尔·阿里：伊斯蘭的精神 Ameer Ali: Spirit of Islam.

（9） 其他在正文中引用的阿拉伯文参考書目，此处不再列举。

第三篇　波斯及其对于伊斯蘭的影响

第一章　波斯的宗教

伊斯蘭教远征胜利后，波斯失去了独立，变为伊斯蘭国家的一个行省。大批波斯人被阿拉伯人俘擄，一部分成为奴隶，被分配給阿拉伯人。波斯人中改奉伊斯蘭教，并学習阿拉伯文的，非常的多。伊斯蘭教紀元二世紀时，波斯人精通阿拉伯文，与阿拉伯人簡直沒有分别。可是大多数波斯人在信仰、思想、習俗……方面，并未和阿拉伯人一致。他們信奉伊斯蘭教后，把伊斯蘭教染上一層波斯的色彩，因为他們未能完全拔出固有宗教的信仰与傳統；他們只能在他們的族人和祖先長期信仰过的旧宗教許可的范圍內去了解伊斯蘭教。学阿拉伯文学的人也是这样，未能抛弃波斯的思想，未能忘情于波斯的詩歌、諺語和格言。这样的結果，新的思想和新的宗教意識，自然混入伊斯蘭教的教訓中。受这种影响最深的，为十叶派与苏飞派。同时阿拉伯的文学，也受了很大的影响，因为波斯人已經把許多波斯人的格言、故事及思想，攙在阿拉伯文学里面了。

波斯的宗教及文学，对于伊斯蘭教既然有很深的影响，那么，我們为明了其究竟，应当簡單地研究一下波斯的宗教与文学。但是我們并不叙述波斯宗教的源流，也不叙述波斯文学产生和發展的过程，因为这对于我們研究的范圍，沒有太大的

关系；我們只是概括地叙述一下波斯宗教的概略，片断地叙述一下伊斯蘭教以前三百年內，（公元 226—651 年）从薩薩尼王朝統治波斯时期到阿拉伯征服时期的波斯文学。因为薩薩尼王朝在宗教方面和文学方面，对于伊斯蘭教都有直接的影响。

波斯的宗教——波斯人和其他雅利安人一样，是以崇拜自然現象著称的：晶瑩的天空、光、火、空气、雨水……都吸引住了他們的眼光，都能感动他們去頂礼膜拜。在他們看来，那些东西，都是神的象征，所以他們称太陽为"神眼"，称光为"神子"。他們認为黑暗、凶灾……等，都是惡神的象征。

他們認为人类首先的任务，就是服从善神，帮助善神去克服惡神，并礼拜它、贊美它、用牺牲供献它。

他們認为善神不断地和惡神斗爭着，人們礼拜善神，贊美善神的种种仪式，便能帮助他去和惡神斗爭。他們以火光为光明的象征，就是說光明是善神的象征。所以他們在神庙里供奉着"火"，讓"火"随时放着光輝，使善神可以借此制服惡神。这火光便是波斯詩歌的丰富想象的泉源。

瑣罗斯德教——瑣罗斯德教是瑣罗斯德根据波斯古代宗教加以改革創立出来的一个新的宗教。

瑣罗斯德是否为历史上实在的人物，这是历史上爭辯未决的一个問題。主張瑣罗斯德在历史上实有其人的人，对于瑣罗斯德出生的年代的看法，也很不一致；大抵主張他生于公元前六百年至六千年之間。詹克森所著的"瑣罗斯德的生平"一書，在很大程度上証实了瑣罗斯德的"实在"。詹克森以为瑣罗斯德确是历史上实在的人物，并非想象出来的，神話中的人物。他是波斯西北部米底亞区域的人；他开始傳教的工作，約在公元前七世紀中叶，卒于公元前 583 年，活了 77 岁。他的故乡是阿塞拜疆，然而他的事業，却是因为白朗赫国王彼石塔

斯伯之奉教，而成功于白朗赫的。后来他的宗教便由白朗赫而傳布于波斯全境。

詹克森对于瑣罗斯德的存在問題，虽然研究出一个端系来，但是还有許多問題需待研究的。据瑣罗斯德教人的傳說，瑣罗斯德出生之时，就出現了奇异的征兆。他自幼就喜欢索居冥想，后来得了七个夢兆，便出而宣布他的使命，自称先知，說是上帝派遣他来鏟除障碍正道的迷妄，引导人們走上正道。他繼續傳教若干年，信徒仍寥寥無几。后来据說他受了上帝的默示，命他迁到白朗赫。到白朗赫后，便有王宫里宣傳他的使命；首先奉教的为一般王公大臣，繼之者为王后，而同时宫庭中与他質对辯难的人也很不少；但是終于因为国王彼石塔斯伯之奉教，而得到的胜利。彼石塔斯伯① 对于这个新宗教很热心，所以一般人民随之而奉教者漸多。

瑣罗斯德的教义——前面已經說过，波斯古代的宗教，是建立在兩个基础上：1. 宇宙世界有一定的原則。2. 宇宙間有許多力量不断地在冲突着：光明与黑暗的冲突，丰裕与灾难的冲突……。瑣罗斯德的宗教，也是建筑在这兩个原則上。瑣罗斯德以前的人，以为善神的数目很多，他們对于这許多善神都頂礼膜拜。瑣罗斯德出来后，把善神都統一起来，称为爰胡拉麦茲达，把惡神也統一起来，称为多罗吉·阿赫利曼；他以为宇宙間只有兩种力，卽"善"与"惡"。

瑣罗斯德教的聖經名"阿味斯塔"，聖經的注釋名"贈达味斯塔"。据买斯欧德說："阿味斯塔"共 21 章，每章共二百頁，是用古波斯文写的，現今已無人能懂这种文字了。后来瑣罗斯德教人所保存的聖經，乃是用近代的波斯文由原文里面选

① 波斯大詩人費尔道斯的史詩"帝王之書"中，称为"吉石塔斯白"。

譯出来的，供他們在祈禱的时候念，其中包括有关創世与終世的話，及不少的劝戒文。”

“阿味斯塔”是怎样形成的？各章的著者为誰？这也和瑣罗斯德本人的存在問題一样，同为历史学家爭辯不休的問題。波斯人以为“阿味斯塔”是薩薩尼王朝时候产生的，共21章，但流傳至今者，只有完整的一章，及各章里面散碎的几节。現在所存在的，仅包含着一些关于宗教律例及教堂的規則与仪式的断片。

伊斯蘭教征服波斯以后，对待瑣罗斯德教人，也和对待有經典的人一般：①承認他們的聖經为天降的經典。欧默尔自从听見别人告訴他，穆罕默德說过“你們对待他們，須如对待有經典的人一样”的話以后，就依照聖訓而行了。

瑣罗斯德最重要的教訓是：宇宙有兩个原素或兩个神，善的原素叫爱胡拉，或爱胡拉·麦茲达；惡的原素叫阿赫利曼。善、惡二原素，不断地斗爭。善惡二原素都有創造的能力，善的原素就是“光明”，創造一切善良的、美好的、有益的东西，如秩序、眞理、光亮、犬、雄鷄以及其他有益于人类的动物；信徒对于这些东西，应当竭力加以保护。惡的原素就是“黑暗”，創造世界上一切有害的东西，如猛兽、蛇蝎、毒虫……等；对于这些东西，应当努力扑灭。善、惡二原素的斗爭是互有胜負的，但最后的胜利終屬于善神。善、惡二神斗爭之时，人类有助善神爱胡拉的，也有助惡神阿赫利曼的。善、惡之爭，并非善神与惡神直接搏斗，而是以各自創造的物类斗爭。

人类是善、惡二原素斗爭的目标。人类本来是善神爱胡

---

① 古蘭經中称一神教徒（犹太教人、基督教人……）为“有經典的人”。——譯者

拉造化的。但是爱胡拉予人类以意志的自由，所以人类有服从各种恶势力的可能；而人之一生，也就常受兩种力量的吸引。如果崇奉正确的宗教，而且身心清白、行为廉潔，便可以压抑惡的势力，而帮助善的势力；便得享受爱胡拉的报酬；假使助長惡的势力，則必受爱胡拉的惩罰。

瑣罗斯德教的重要教訓，以为人类最高尚的工作，是耕田种地及爱护牲畜，所以獎励人类从事农耕，飼养牲畜；并要人类劳苦工作，禁止齋戒，因为齋戒足以減少工作的力量，而瑣罗斯德教是要人类都成为从事工作的强壯人。

瑣罗斯德教人知道水、火、土、空气……都是潔淨的原質，不許將它們染汚；所以瑣罗斯德教人崇奉火光，以火光为神的象征，禁止攪汚流水，禁止埋葬死尸于地下。

人类有兩个生命，一个是今生的生命，一个是死后的生命。来世生活的苦乐，乃是今生行为的結果：人类在今生的一切行为，都被神記在功过簿上；人死之后，一切惡的行为，都要受神的审問。人在死之前三日，神把他的灵魂，取出盤旋在他的肉身上面，灵魂的幸运与危运，就在平生的行为。因此，人將死的前几日，家人举行宗教仪式，安慰灵魂。来世神审問之时，人人必經过一条横于地獄上面的長桥；善良信士經过之时，是平坦的、寬敞的、容易通过的大道；逆徒經过时，却細如毫髮了。有善功的信士平安地通过那条路之后，便得欣逢爱胡拉，爱胡拉善待他，讓他安居乐园。背逆者是不能通过的，他必堕落火獄，充阿赫利曼的奴隶。如果人之功过相等，其灵魂便入于介乎天堂与地獄之間的境界。

在塵世上，人人昧于来世的生活，是禍是福，茫然不知。于是神大發慈悲，差一位先知聖人前来引領正道。据瑣罗斯德經典的記載，在当初，神本是选擇波斯王哈木西底为先知

的;后来哈木西底不能胜任,才选擇瑣罗斯德負担这个使命。神曾和瑣罗斯德談話,并降默示給他。

瑣罗斯德知道末日已經临近了,今生不久便要完結了,善神爰胡拉將奋其神勇,痛击惡神,將惡神及其徒众,打下火獄受罪。

瑣罗斯德的哲学——由瑣罗斯德的教义看来,瑣罗斯德对于"形而上"的問題,也曾有所研究,但却是部分的片断的研究,不象希臘人那样作概括的、綜合的探索。同时,瑣罗斯德有一种特点,跟伊斯蘭教时代的阿拉伯人一样,就是他們并未如希臘人一样的單独地研究形而上諸問題,而是把宗教和命运混合起来研究的。

瑣罗斯德的哲学中曾研究性灵的問題,瑣罗斯德以为人的性灵是神由無中創造的,性灵在今生如果和塵世上的一切罪惡作战,則將来必得享受無穷的幸福。神許可性灵以意志的自由,所以性灵能自由地擇善或擇惡。人类的性灵有五种不同的力量:1.感情力,2.生活力,3.思想力,4.精神力,5.自衛力。

現在我們应当研究一下:究竟瑣罗斯德是否为二元論,以为宇宙間有善、惡二神,而二神都是独立的?抑或是一元論,以为宇宙間只有一个独一的神,不过有惡、善兩种力量,这兩种力量是神的兩种象征?对于这个問題的解答,各家不一;但多数的学者主張是二元論,以为瑣罗斯德教的教訓,便是很明白的証据。一部分欧洲学者如"大英百科全書"中"瑣罗斯德"一条,便是这样主張的。同时也有人主張瑣罗斯德教是一元論,如沙赫力斯坦和哥尔格·珊德等人便是。胡格認为瑣罗斯德教由神学方面說是一元論,由哲学方面說是二元論;胡格的意思,似乎是說瑣罗斯德教对于宗教的信仰方面,主張一神,所

以是一元論；若作哲学問題解釋，則以为宇宙有善、惡的冲突，有兩种力量，所以是二元論。

瑣罗斯德教在阿加默尼亞时代，曾遍布于波斯及波斯附近各国。至公元前 331 年，亞历山大东征胜利以后，瑣罗斯德教受了重大的打击，便衰落下去；到公元 226 年，薩薩尼王朝統治波斯以后，才又复兴，繼續成为波斯人的宗教，一直到伊斯蘭教征服波斯时代。在这以后，瑣罗斯德教人，有改奉伊斯蘭教的，有先逃至波斯灣，后又逃往印度的，現在孟买还遺留下一些波斯人，仍然奉守着他們的祖教。伊斯蘭教傳入波斯后，波斯人繼續信奉瑣罗斯德教者为数不少，伊斯蘭教統治后的三百年內，各个区域还有許多拜火教堂。

讀过瑣罗斯德的教义以后，必然感覚到瑣罗斯德教对于伊斯蘭教人的影响非常的大，关于这点，我們將在“宗教学派”一篇里詳細說明；在本章中，我們只能概括地說：伊斯蘭教人也相信人死后，必經过如瑣罗斯德說的横在火獄上面的一条路；相信除天堂、地獄外，还有一个中介的境地；相信人將死之前三天，天使取出死者的灵魂，使盤旋于他的肉身上，家人在这几日，必举行宗教仪式，为之懺悔。

这些信仰，是全完与瑣罗斯德教相吻合的。同时伊斯蘭教穆阿台及勒派，对于“意志自由”和“宿命論”等問題的解釋，苏飞派对于人性等級等問題的解釋，都是采取瑣罗斯德教的說法。关于这些，將在后面分析。

摩尼教——摩尼教是著名宗教之一，信徒很多。据白魯尼的“遺迹”一書的記載，摩尼約生于公元 215 或 216 年。摩尼教虽历遭压迫，却生存到伊斯蘭紀元 7 世紀（公历 13 世紀），信徒在亞洲和欧洲都是很多的。摩尼教受各教的影响很深，其教义大抵揉合基督教及瑣罗斯德教的教义而成。伯尔

溫曾說:“称摩尼教为基督教化的瑣罗斯德教，較称之为瑣罗斯德教化的基督教更近似些。”关于記載摩尼教的書籍，在阿拉伯文的和西洋文中都不少，而伯尔溫以为阿拉伯文的典籍比較更眞实可靠。如伊本·哈茲木的“宗教与教派”。沙赫力斯坦的“宗教与教派”,伊本·奈丁的“大辞書”，白魯尼的“雅各教派的历史”及“遺迹”都是阿拉伯文記載摩尼教的著名典籍。

摩尼教的教旨和瑣罗斯德教的道理頗多近似，以为宇宙是由光明与黑暗兩种原素而成,“善”由光明而生,“惡”由黑暗而出;光明不能克服黑暗,黑暗也不能克服光明。善神是人类的善原,惡神是人类的惡根。人类如果本着慈悲的眼光,来观察世間一切,那么眼光所及,無往而非光明的、良善的;如果以殘忍的眼光观察,那么眼光所及，都变为罪惡的、黑暗的了。推而言之,其他感官的作用也是如此。摩尼教又以为世間善、惡是完全混合在一起的,摩尼和他的信徒解釋善、惡混淆的情形,簡直近似荒誕的神話了。讀者由此,可知摩尼教的教义在許多地方脫不出瑣罗斯德的教义，但在一些本質地方是不相同的。瑣罗斯德以为宇宙是善的，因为宇宙間有許多善胜于惡的現象;摩尼則不以为然,摩尼以为善、惡原是混淆不清的。瑣罗斯德以为,人要合乎自然的生存,所以必須男女結合，綿延子嗣;必須耕耘稼穡、蓄养牲畜;又应当鍛煉身体，禁止齋戒;以为必須如此的生活,善神方能克服惡神。摩尼則具有另一种意識，趋向于修行絕世。据說，摩尼本是豪蘭的一个道士,看到人世間明、暗、混淆,善、惡、难分,遂主張禁絕婚姻,以促使世界之毀灭。摩尼劝人廉潔,制定每月必齋戒七日;幷制定許多拜功;礼拜之前,先用水淨,然后肃对太陽，拜十二拜,每拜必誦禱詞。摩尼又戒人杀生認为杀生是殘忍的行为。摩

尼也承認耶穌及瑣罗斯德的使命，自己却自命为耶穌所預告的先知。

相傳波斯国王胡尔木茲曾奉摩尼教，并有助于摩尼教的傳布，以致跟随他奉教的人一天一天多起来了。胡尔木茲死后，拜赫蘭繼王位；拜赫蘭不喜摩尼教，遂杀摩尼，并逐其信徒。摩尼教虽遭此迫害，但其势仍未衰；摩尼死后，有許多主教，世代相傳。他們的主教中心起初在巴比侖，后来移至撒馬尔汗。据伊本·奈丁說："摩尼教中的許多領袖，表面虽改奉伊斯蘭教，实际仍崇奉摩尼，如倭馬亞末朝哈里發穆尔旺的老师便是。或謂哈立德·阿布篤拉、梭理罕·阿布德古篤斯、邦沙·白丁、塞尔母·哈兴……等，都是摩尼教徒。"又說："白拉麦克族除穆罕默德·哈立德外，都是摩尼教徒，甚至哈里發买蒙也是摩尼教徒；这却是附会之說了。摩尼教派的中心，在撒馬尔汗。"

摩尼教曾傳布到欧洲法国的南部。据說聖奧·古斯丁，起初奉摩尼教，为时很長，后来才改奉基督教。

摩尼教人在文学方面有些著作。从摩尼教創立之日起，摩尼教徒就喜欢对各种問題进行研究討論，所以在学术上也有过一个时期的活动。相傳波斯总法官蒙百才曾审訊摩尼，他問摩尼道："你主張禁止婚姻，以促使世界的毀灭嗎？"摩尼答道："是的，我們应当断絕子嗣，使世界光明。"蒙百才說："那么，你应当先以身作則，尽快把你自己救拔出来，免得善、惡混淆不清。"摩尼至此，俯首無言；波斯国王拜赫蘭便令杀之。又傳哈里發买蒙和一个摩尼教徒辯論。买蒙問道："作惡的人有后悔的嗎？"答道："有，后悔的很多。"問道："这种悔过的行为，是善的，还是惡的？"答道："当然是善的。"又問："后悔的那个人，就是作惡的那个人嗎？"答道："是的。"又問："这样，行善的

同时又是作恶的，豈不是和你所說的以殘忍的眼光看就全是恶，以慈爱的眼光看就全是善的話，大大矛盾了嗎？”答道：“我所說的‘后悔的’与‘作恶的’并不是一个人。”又問：“那么，‘后悔的’所干的那樁罪恶，究竟是他自己干的，还是另外一人干的？”摩尼教徒至此終于辞穷，不知所对。

摩尼教的学說，在伊斯蘭教哲学中占着不小的地位，伊斯蘭教徒有引用的，有駁斥的。如对于人生旧宿是肉体的，抑或是灵魂的等等問題，曾受到伊斯蘭教徒不少的駁击。伊斯蘭教徒因此而产生了不少的派别。

現在我們应当研究：伊斯蘭教以前及以后的摩尼教，为什么常遭压迫？

在前面，我們对于这个問題曾約略涉及。教主摩尼和他的信徒之所以被波斯王拜赫蘭杀害，是和人类究竟应否工作这一問題有关系的。因为瑣罗斯德主張人类应当工作，其教旨是促进民族意識，提倡战爭情緒；这对王朝是有帮助的，很适合当时波斯人的口胃。摩尼則恰恰相反，他主張廉潔寡欲，世界毀灭；这种思想，显然危害波斯穷兵黷武的政策。“遺迹”一書的記載，很可以証明上述的話是对的。“拜赫蘭說：这个人出而提倡世界的毀灭，我們应当乘他的影响沒有扩大前，先毀灭了他。”摩尼教徒坚决地傳播自己的宗教，往往以奉伊斯蘭教、基督教为名，而在兩教蔭庇之下，秘密宣傳摩尼教，从而避免各种压迫。①

馬茲德教——馬茲德，波斯人，約生于公元 487 年。据伊斯蘭教史学家脫百里說：“馬茲德是尼沙浦尔人，”提倡新二元論，也主張宇宙有“光明”、“黑暗”兩种力量的說法。馬茲德

① 此处解“异端”（曾德格）一字的字法变化，略去一頁多未譯。——譯者

的教义与琐罗斯德教、摩尼教不同之处，就是他的“共产思想”。他以为人类生而無别，所以生活应該平等，金錢应該共享無私。沙赫力斯坦說：“馬茲德禁止人爭杀、离异，他覚得金錢多半是爭杀、离异的原因，所以主張金錢也应該如水、火、草、木一般，人人得而共享。”脫百里又說：“馬茲德及其信徒以为，安拉在世界上造化祿食，原为使人人得平等享受；而人类却亏枉自私，以致同类相殘。馬茲德及其信徒，宣称他們是抑富助貧，取多济寡；人們不应占有多余的金錢、妇女、貨利。于是市井流氓，乘机而起，与馬茲德的信徒并肩作战，参加馬茲德教徒的活动。人民历遭浩劫。而馬茲德教派因而日益扩大，甚至攻入人們的私宅，奸淫搶擄，無所不为。不久，鬧得父子不相認，財产也受劫夺”。又說：“馬茲德以金錢妇女之平等，为其教派的主張，以为必須如此，才算是安拉所喜欢的善功，才会得到安拉的报酬。馬茲德認为他的教派，虽不是奉安拉的使命，却是一种善良的行为，因为安拉是願意人类平等的”。①

奉馬茲德教的人，在当时多到以数千計，但是在公元 533 年，古巴才对馬茲德教人施行迫害，陰謀屠杀，几乎全部被杀光了。

但是人們还是繼續信奉馬茲德教。伊斯蘭教兴起后，奉馬茲德教的人，依然不絕。据伊斯唐赫里和伊本·豪格尔的記載：克尔曼各村的人民，終倭馬亞王朝，都是信奉馬茲德教的。

据我們看来，艾布·才理主張財富共有的思想，和馬茲德教派，很多吻合的地方。脫百里說：“艾布·才理在叙利亞，向人們鼓吹貧富平等的主張。他說，有錢而不用于主道者，死后

① 脫百里：“先知与帝王历史”，卷二，第 88 頁。

其头、額、全身，必受火燒。艾布·才理的言語，鼓动了当地的貧穷人民，都起来攻击富人，富人因而叫苦不止。”后来叙利亞总督穆阿威叶把艾布·才理送到麦地那交給哈里發鄂斯曼；鄂氏問他道：“为什么叙利亞人控訴你？”他答道：“富有的人，不应当据有大量財富。”可見艾布·才理对財富平等的主張和馬茲德教是很接近的。然而艾布·才理的这种主張，究竟是由何而来的呢？据脫百里說：有名“黑子”者，向艾布·才理宣傳貧富均等之說。这个人曾先后向艾布·达尔發及奥巴帶二人鼓吹，二人不听。后来这个人被奥巴帶送到穆阿威叶处，并說：这个人就是鼓动过艾布·才理的人。① 所謂“黑子”者，就是阿布篤·賽白衣的綽号。原是也門薩那的犹太人。当鄂斯曼为哈里發时，表面虽然改奉伊斯蘭教，其实却企圖在伊斯蘭教徒間，宣傳他的宗教，在地方上散布許多有害的思想。又曾游汉志、巴士拉、庫法、叙利亞、埃及各地。他这种思想很可能是从伊拉克、也門的馬茲德教派而来的，而且艾布·才理很可能接受了这种思想。然而艾布·才理却完全是出于一种善意，他在“貧富均等”的主張上，蒙上一層廉潔的色彩。他本人原是一个善良、廉潔、好义的人，所以很得人心。因而他对于苏飞派有不少的影响，是苏飞派崇敬的人物。

*　　*　　*

此外与波斯宗教有关而影响于伊斯蘭教徒的是，波斯人認为帝王是神特别选出来治理人民的，上帝賦之以权力，助之以天神，命他治理万民，不啻是上帝的影子，执掌着人民的福利。所以人民对于君王須絕对服从，在君王面前沒有权利。这种思想很象曾支配欧洲十六、十七兩世紀的“神权”思想。

---

① 脫百里：“先知与帝王历史”，卷五，第66頁。

白尔溫說:"薩薩尼王朝之时,波斯人崇拜神权之風甚盛"。波斯国王也自命为神的血統,惟有他們才有权利帶上王冠。波斯人崇拜神权的事实,載于史籍者不一而足。据"历史長篇"的記載:"有名拜哈朗·朱宾者,并不是王系而与波斯王爱布尔威茲爭夺王位,后被波斯王击敗,遂偕僕从逃到一个小乡村,投宿在一个老媼家里,在老媼家取出自己携帶的食物充飢,吃完以后把剩余的食物賞給老媼;他又取出自己的酒,向老媼要酒杯,老媼沒有酒杯,取出一个葫蘆,切去盖子,以为酒器。酒后用糖果,也沒有盛的东西,老媼取出一篩,拜哈朗仍以剩余的酒賞給老媼,并向她打听外面的消息。老媼答道:'我听說国王从罗馬調来軍队和拜哈朗打仗,終于把拜哈朗战敗,而恢复了疆土'。拜哈朗問道:'你知道拜哈朗是什么人嗎?'老媼答道:'不过是一个愚蠢的傻子,自己不是王族的人,却想做国王!'拜哈朗說:'因为他不是王族,所以才以葫蘆为酒杯,以篩子盛糖果!'"这个故事,后来竟成为波斯流行的典故了。

在我們看来,这个故事,不能作为波斯人崇拜神权的鉄証,因为任何王室,一当执政年久之后,人民虽然并不尊重王权,而他們却从人民贏取了王权了。

主張波斯人崇拜王权的說法,也許是根据"王冠"一書的記載:"薩薩尼朝的历代帝王,不惟在口头上沒有人敢直呼其名号,卽在詩歌、演說、頌詞之中,也要避諱。但是这样的事,是到希蘭王朝的时候才發生的"。①

一般帝王以神权自賦,因此人民也不能不尊崇他們,以至在語言、詩歌中也得避諱他們的名号。

波斯的宗教大約如此。伊斯蘭教征服波斯后,这些教派,

---

① 查哈斯:"王冠",第83頁。

大都削弱。波斯人多改奉伊斯蘭教，但是他們受長期的傳統信仰的影响很深不易拔出。所以伊斯蘭教的眞相，已被他們染上一層波斯古教的色彩，如崇拜阿里的十叶派，就是承襲薩薩尼朝时代的思想意識，承襲他們祖先的观点。波斯的二元教是伊斯蘭教拉費子派的泉源；穆阿吉勒派为駁斥拉費子派的主張，对"二元論"的思想曾有猛力的抨击。瑣罗斯德教、摩尼教和馬茲德教的思想意識，还常常变相地显現于伊斯蘭教徒中間，一直到倭馬亞朝末叶及阿拔斯时代。致使一般眞正的伊斯蘭教徒不得不从邏輯上、論据上来对付他們、駁斥他們。

这些問題曾在穆斯林中掀起了許多教派，彼此常常爭辯。因而在伊斯蘭时代产生了神学。关于此点，容后再論。

第二章　波斯的文学

一、詩歌　薩薩尼朝时代的波斯文，是費赫利文，瑣罗斯德教的聖經注釋"阿味斯塔"，便是用費赫利文写的。"阿味斯塔"流傳广远，所以費赫利文也得保存了一些踪迹。但是，曾經在薩薩尼王朝及伊斯蘭时代流行过的費赫利文学遺产，却沒有多少遺留到今日。因为伊斯蘭教战胜了瑣罗斯德教，代替了它的地位；同时阿拉伯語和阿拉伯字母也就代替了費赫利文和費赫利字母。波斯王朝和波斯宗教既已瓦解，波斯变为伊斯蘭国家的行省，于是波斯人陆續改奉了伊斯蘭教。他們为了宗教、为了生活，都不得不学習阿拉伯文。何况伊斯蘭教徒对于火祆教的教堂，又十分歧視。这种种原因，使得波斯古教与費赫利語文就逐漸消灭了。

費赫利文至今，只剩下一些断碣殘垣上刻着的古代波斯

帝王的姓名及一些散碎的历史，这些断碣殘垣，差不多都是薩薩尼王朝初期的遺迹。費赫利文写的書籍，也有一些遺留至今，那是伊斯蘭教进攻波斯时，波斯人携帶着逃到印度保存着的，內容全是关于宗教的記載；能保留到今天的，也就只有这么多。

此外非宗教的書籍，遺留到今天的，有薩薩尼王朝时代遺留下来的一些关于波斯法律的篇章，內容記載婚姻、主权、奴隶等等制度。还遺留下有关書信写作、書信文学、費赫利文詞典，以及棋子發明的历史，古代帝王傳記一类的东西。

以薩薩尼王朝历代帝王权力之大，必然需要詩人为他們歌功頌德。然而薩薩尼王朝时代的詩歌，却未見遺留下来。波斯在古代曾以艺术見称，不知其艺术是專指雕刻、建筑、圖画而言呢？还是兼指詩歌？假使薩薩尼王朝的詩歌很發达，为什么沒有留傳下来的？是否因为阿拉伯詩歌之兴盛而被消灭了呢？我們以为还是后一說比較正确。

波斯文学虽然沒有留傳到今天，然而伊斯蘭教初期还保留着許多波斯典籍，那是毫無疑义的。伊本·古太白在他的著作"故事的泉源"中屢次提到："某点曾見于波斯某某著作。""我在伊布·勒威茲及其子西勒威的著作中讀了一篇他在獄中写給其子的書信。""王冠"一書的著者，叙述到波斯帝王傳記时，也常引証波斯的文学及其他著作。

本書前曾提及伊斯蘭征服波斯后，波斯人改奉伊斯蘭教后不得不学習阿拉伯文，其后波斯竟产生許多大詩人，尤以倭馬亞朝时期为多，西雅德便是其中最著名者。西雅德生長于波斯的伊斯法汗，后迁往虎拉森。他是波斯詩人中杰出的人才；艾布·法拉吉的"韵文集"中，对于他的籍貫、生平，曾有所叙述。由于他受波斯文的影响太深，他学習阿拉伯語时，口齿很

鈍澀，不能發出正确的阿拉伯音，發音稍近的字，往往不能辨别。①

此外，如伊本·叶撒家族，乃是一个波斯詩人家族，其中以伊斯瑪仪、叶撒、穆罕默德、和伊伯拉欣三人为最著名。三人同为叶撒之后，他們所作的詩，往往供人吟唱。他們都具有濃厚的波斯意識和波斯宗族观念，仇恨阿拉伯人。

盲詩人艾布·阿拔斯和母撒·沙黑旺二人，都是阿塞拜疆人，也是著名的兩个波斯詩人。其他著名的詩人，不胜枚举。

阿拉伯的詩人文士，經常到波斯和伊拉克地区旅行，和当地人發生密切关系，并观摩他們的文化。这对于他們的詩、文是有影响的。

二、文字　在波斯文学对于阿拉伯文化的影响中，文字也是一个重要的方面。阿拉伯人在蒙昧时代，只是熟悉于游牧生活，以及和游牧生活有关系的事物。在征服波斯和罗馬許多地方后，他們看見了过去从来沒有接触过的、供陈飾的器皿和美丽的艺术品以及种种手工業；并看見了过去从来沒有想象到的政府制度和机关的組織。因此，他們曾由这些文明国家吸收了許多字句灌輸到阿拉伯語文中去。当中以波斯文最能供应阿拉伯人的需要，是阿拉伯人吸取的泉源。所以阿拉伯語文中的波斯字，特别丰富，如水壺、盤子、席面、絲織、綢緞、珊瑚、宝石、水晶、糕、糖果、杏仁糕、胡椒、姜、肉桂、水仙花、野薔薇、百合花、龙涎香、麝香、檀香、丁香、花园、朱色、長褲、綢衫、灶爐、杏仁、核桃、水車、天秤、水銀、鵬鳥、水手、外

① 原文此处列举波斯人学習阿拉伯文时，在發音方面的錯誤；又列举了五首波斯人写作的阿拉伯文詩歌为例。因文辭艰澀，不易譯出，略去未譯。——譯者

衣、磁石、医院、帳簿、拐杖、香囊、大旗、翡翠、石磚、珍珠、糖、鼓……等。总的看来，这些波斯字，都是生活各方面不可少的事物的名称，阿拉伯人不能不加以吸取。同时也吸收了不少新的詞句、新的意义和新的想象。不过，这些是抽象的、难得捉摸的，非如文字之有迹可寻，也沒有象文字那样完全地記录下来，所以不易作細致的解釋。

三、格言　波斯的格言，对于伊斯蘭教的倫理与文学，也有很大的影响。伊斯蘭教的倫理曾受三种东西的影响。第一、是宗教的教訓，这一类教訓，多見于"古蘭經"与聖訓；如"古蘭經"說："信主的人們，你們敬畏眞主！接近誠实的人！""你們应公道，公道最近于廉潔。""莫負人！也勿为人所負。""信士們！守約勿渝！"又如聖訓說："爱你的弟兄，有如爱你自己。"这一类教訓，也是来自古代宗教教訓的；如"新旧約"及所罗門的格言等。第二类是希臘哲学，阿拔斯朝时期，曾大量地翻譯希臘哲学，如伊本·迈斯克威在所著亞理士多德哲学的注釋中，引証亞里士多德的話說："任何善德都是介于兩种惡事之間。"注解柏拉圖的哲学說："道德之基有四：智慧、廉潔、勇敢、公道。"第三种是格言，这便是本节所要叙述的。格言是記載古代帝王、臣子、哲人、学士之言行軼事的一些簡短成語，在文学典籍中非常多，故影响伊斯蘭教倫理的力量，远較希臘哲学为大。原来波斯的格言，和阿拉伯人的思想最接近。如前面所說：阿拉伯人不長于分析与綜合的研究，却善于憑長久的經驗，[21]用簡短的警語，表示慷慨、勇敢、忠信等特殊的意思；和希臘人大不相同。希臘人必將"勇敢"等等概念，从各方面綜合地、系統地、溯本探源地加以研究。这种方法，显然和阿拉伯人的口胃和思想不相适合。因此，阿拉伯人發現波斯格言，立刻感到很大的兴趣，遂尽量地吸收，并使和蒙昧时代的

格言融合貫通。波斯的格言本来很丰富，有本国創造的，有由印度等地傳入的；如波斯人伊本·穆干法著的"大文学与小文学"，便是波斯格言中最好的典型。从事翻譯波斯格言为阿拉伯文的工作，是發軔于倭馬亚朝时期，而兴盛于阿拔斯朝时代。此类格言，經过学者們不断地研究和翻譯，也經过人民大众的傳誦、流傳。在哈桑·白索理的語录中保存了很多，并大部分收集在伊本·古太白著的"故事的泉源"、特尔突实的"古代帝王的明灯"以及"王冠"、"文学串珠"等書里面。

阿拉伯人对于格言的爱好，既和波斯人相似，所以蒙昧时代爱克塞姆·索非，伊斯蘭教时代哈里發阿里以及阿拉伯人的領袖爱哈拿府、盖斯·魯哈、占巴尔等人的格言，不論形式、內容，都和拜茲尔·基木雪、伊布·勒威茲、穆巴桑等波斯文人的格言酷似。

"文学串珠"中，有一章專載爱克塞姆·索非及拜茲尔·基木雪二人的格言，可是沒有把二人的作品分别开来；二人的作品，又十分相近，所以那些是爱克塞姆·索非的作品，那些是拜茲尔·基木雪的作品，便無从分辯。①

后面引証几段波斯格言：

1. 拜茲尔·基木雪說："如果你对兩件事迟疑不决，無所适从时，最好舍去最愜私心的一件。"

2. 伊布·勒威茲致書戒其子道："裁判犯小过的人，应如处理犯大罪的人一样的严格。人見犯小过且不免于罪，就不敢犯大罪了。"

3. 約舍提是一个著名的歌者，見其門徒費赫洛茲的技术高超，有駕临其上之势，遂忌而杀之。波斯王知道了召他来問

① 伊本·阿布得·朗拜："文学串珠"，卷一，第331頁。

道:"你們二人必須一齐在我的面前,我才能感到快乐,如今你的嫉妒竟把我的快乐毁去了一半。"說完,命令人把他放在大象的脚下,將使大象用脚將他踏死。約舍提說:"大王啊!我杀了他而毁了你的一半快乐,現在你杀我又毁了你的一半快乐,你的罪和我不是相等嗎?"国王說:"放了他吧!必须有長时期的經驗,才能說出这样的話呢!"

4. 波斯王說:"防君子于飢时,防小人于飽时。"

5. 某人誣告他的朋友于亞力山大王之前。大王說:"你願我叫他来与你对質嗎?"答道:"不願!"王說:"如果你不对他怀惡意,他对你也就不会怀惡意了。"

諸如此类的格言,充滿于書文中,不胜枚举。

四、歌唱　波斯的歌唱,对于阿拉伯人的文学生活,也有巨大的影响。阿拉伯人曾以波斯人的曲調,譜为阿拉伯歌曲。艾布·法拉吉在"韵文集"中說:"阿拉伯的歌曲,在欧默尔时代,尚沒有产生;阿拉伯人在那时所歌唱的,不过是騎在駱駝上用近似歌曲的声音哼着的調子,以为消遣而已。"①

又說:"麦加人賽德·密斯哲哈是一个黑人,原来是朱麦哈族的釋奴,为当时最著名的歌唱者,也是阿拉伯歌曲的創作者,曾把波斯歌曲介紹到阿拉伯。后赴叙利亞学習罗馬和拜占廷的音調、曲子。又到波斯学習音乐彈唱,技艺大精。回到汉志后,他从学習到的东西里面,摘取精华,抛弃糟粕,并抛弃跟阿拉伯歌唱不相适合的部分,卒成一派。他是首先創作歌曲的人,后来的人,都以他为依归。"

又說:"賽德·密斯哲哈从一群正在建造默伽聖寺的波斯工人面前經过,听見他們唱着波斯的歌曲,便模仿其音調,用

① 艾布·法拉吉:"韵文集",卷八,第149頁。

阿拉伯詩詞譜成一支歌曲。”

又說:“賽德·密斯哲哈回家后，常常唱着自己新譜的曲子，他的主人听見后，問他由那里学会的。”他答道:“我听見波斯人用波斯詩詞唱着这种曲調，我便仿效着用阿拉伯詩詞譜成这一支曲子。”主人听了說道:“从此我將你解放为自由人。”后来賽德·密斯哲哈仍跟着他的主人。他的文学修养日益提高，歌唱的范圍日益广泛，后来成为麦加优良的音乐家。”

又說:“最初介紹波斯歌曲至阿拉伯的是賽德·密斯哲哈;那是当穆阿威叶由伊拉克雇了一些波斯泥磚匠人，为自己建筑房屋的时候。賽德·密斯哲哈由那些工匠面前經过，听見他們的歌声，感到悠揚悅耳，便用阿拉伯詩詞，模仿着譜出歌曲来。”①

又說:“有一个名叫伊本·穆哈丽斯的波斯人，父亲是看守麦加天房的人，他經常輪替着在麦加与麦地那二城居住。在麦地那时曾随阿才·迈朗学習了三个月的音乐。后来回到麦加住了三个月。又赴波斯和叙利亞，学習波斯和罗馬的音乐与歌唱。把兩国音乐中优良的部分，擷取出来，加一番調和的工夫，便用阿拉伯詩詞，譜为歌曲，为阿拉伯人創造了一种过去未聞的音乐。人們称他为歌手。他創造了对偶歌曲，为后来的歌唱家所模仿。他最初的歌曲采自賽德·密斯哲哈。”②

又說:“伊本·胡尔达才拔說，阿布篤拉·阿密尔买了几个歌女，帶回麦地那城。每周举行一次娛乐，邀請人們来听她們歌唱。在座中有一个善于歌唱波斯人，他也跟着引吭高歌。阿布篤拉·阿密尔贊賞不置。同时又有一个人，人称之为‘哈

① 艾布·法拉吉:“詩文集”，卷三，第81頁。
② 同上書，卷一，第145頁。

兴尔的釋奴’同样也是波斯战俘中的釋奴。他站起来对阿布篤拉說道：我也能象这个波斯人一样的歌唱。随卽唱了下面一支曲子：‘这屋子是誰的呀，这廢墟上的遺迹？’。据伊本·克尔白說，这支歌曲，是伊斯蘭教时代的第一支阿拉伯歌曲。”①

由上文看来，可知波斯的音乐歌唱，对于阿拉伯有多大的影响，但这已入了純艺术的范圍，非本書所能詳論。現在我們談一下阿拉伯人的音乐集会。原来阿拉伯人曾仿效波斯人举行一种集会，在会中不仅仅是演奏音乐，并且还咏吟詩歌，或譜弄歌曲，或講演，或說故事，或作詼諧的笑談，或作快乐的消遣，或比賽詩歌，或比賽箭术。这种集会，对于提倡文学、促进文学的發展，是有很大益处的。

我們根据“王冠”一書中“帝王的性格”一章的記載，以为阿拉伯人的文学集会，是由波斯而来的。原文对此有詳細的記述，惟原文甚長，只能摘要节引：“我們先叙述波斯帝王，因为，波斯帝王是文学集会的創始者，我們曾由他們学取国王与国家的制度，公私的秩序，治民的政策，各个等級的習慣。”接着叙述波斯帝王举行音乐会时的情况，参加会的人分为若干等級，各个等級的人，坐在一起：“历代的波斯帝王，自阿尔德希尔至叶茲德吉尔，每当举行音乐会之时，必悬帷帳和其余的人隔开。国王与第一个等級的各大臣之間，相隔二十肘，国王有命令，便由幕中傳出。”

又說：“我曾問过伊斯哈格·伊伯拉欣：倭馬亞朝历代哈里發是否参加音乐集会，他答道：穆阿威叶、麦尔旺、阿布篤·馬立克、苏里曼、雪沙米以及麦尔旺·伊本穆罕默德各哈里發，都經常参加歌舞集会；但是，他們与臣屬之間，是有帳幕隔

① 艾布·法拉吉：“韵文集”，卷七，第179頁。

着的。哈里發在帳幕里的情形，幕外人無从知道。哈里發虽高兴到手舞足蹈，也只有他身边的僕婢看得見。幕帳里歌声太高或舞蹈的时間太長之时，司帳幕的人便喊道：够了！姑娘們！可以停止了！这时，幕外的人才知道，里面原来是一些歌女歌舞着。倭馬亞朝的哈里發，除此外，便沒有人参加过歌舞集会了。"① "王冠"的著者，接着还叙述阿拔斯朝各哈里發参加歌舞会的情形，因非本章范圍，故不再征引。

由此可知，伊斯蘭教哈里發曾有歌舞娛乐的聚会，而这种聚会都是仿效波斯人的。讀者如果讀一下艾布·法拉吉的"韵文集"，必然知道，当时伊斯蘭国家的王公大臣，也常常举办这种歌舞宴会，虽然規模比較小些，然而不受什么拘束，自由的歌唱言談，因而較哈里發的歌舞会还更有价值一些。这些話，也屬于純艺术文学的范圍了，讀者可以自己参考。

五、文体　倭馬亞朝末叶，波斯人曾把阿拉伯的文章，另創出一种过去阿拉伯人所不知道的新的体裁，这种体裁是阿布篤·哈密德首創的，他曾在他的学校里面教授学生。阿布篤·哈密德原是倭馬亞朝哈里發麦尔旺·穆罕默德的秘書。"文学串珠"的著者說："阿布篤·哈密德，曾充任哈里發阿布篤·馬立克、叶儿德及倭馬亞朝各哈里發的秘書。"伊本·罕理康說："阿布篤·哈密德不惟是一代文宗，而且是各科学术的大师。后来的文人，莫不出其門牆而循其遺踪。他首創長篇書牘，并开始在著作的开端使用贊主贊聖的詞句；后来的人便都仿效他。"② 舍利克說："阿布篤·哈密德是第一个揭开修辭学的奥妙而辟了一条研究捷徑的人，并且是第一个打破詩

① 查哈斯："王冠"，第 21 頁及以后各頁。

② 伊本·罕理康："人物傳記"，卷一，第 434 頁。

的洁格的人。”我們由他对于書写的遺作看来，便可以知道他的确不愧为一代文宗，曾为后来的文人辟一大道。

我們說阿布篤·哈密德的文笔很帶波斯的色彩，是根据伊本·罕理康的說法：“阿布篤·哈密德为伊拉克的安巴尔①籍，原为釋奴。”又說：“他曾随雪沙米的釋奴撒林学習文章。”艾布·雪朗在他的“修辞集”上說的更明白：“有人如用一种外国文字学習修辞学，学成后，把所学的譯为另一种文字，則他对于后一种文字的用处，必定比对于头一种文字更大一些。如著作家阿布篤·哈密德便是先从波斯文中吸取了若干写作的范例，然后再轉为阿拉伯文。他又把波斯文中的演說与書牘譯为阿拉伯文，就成为阿拉伯文的范例。波斯一部分諺語，其形式內容都近似阿拉伯諺語，而文詞較阿拉伯文水平高。”②艾布·雪朗曾由波斯文中引証許多例子，以和阿拉伯文比較，指出二者相近之点。

讀者由此可知，波斯的文学曾把阿拉伯文染上一層新的色彩，或者說，这个新的东西乃由于二者互相溶化而产生的。

本章叙述波斯人对于阿拉伯文学方面的影响。至于波斯人对于各种学术及阿拉伯学者的影响，当在另外專著中加以研究。

本篇主要参考書目

(1) 布朗：波斯文学史　（前面已附西文原名或拉丁字母譯名者，略去）

(2) 塞克斯：　波斯史

① 在伊拉克北部，幼發拉底河左岸。

② 見艾布·雪朗：“修辞集”手写本。存埃及国立圖書館。

Sykes: A History of Persia

(3) 李維: 波斯文学

Levy: Persian Literature

(4) 伊格巴尔: 波斯形而上学的發展。

Iqbal: The Development of Metaphysics in Persia

(5) 大英百科全書: "瑣罗斯德"、"摩尼"、"馬茲德"等条。

(6) 其他在正文中引用的阿拉伯文参考書目,此处不再列举。

第四篇　希臘、罗馬对于阿拉伯人的影响

第一章　基督教

伊斯蘭教征服后的埃及、西非洲(卽北非)、西班牙、叙利亞等地都是奉基督教的国家。当时的基督教，派别很多，最著名者为雅各派、奈斯脫良派及国家派。雅各派盛行于埃及、努比亞及埃塞俄比亞；奈斯脫良派盛行于伊拉克及波斯；国家派盛行于西非(北非)、西西里島、西班牙、叙利亞。各派对于神学方面的問題，有很激烈的爭論，雅各派主張基督卽神，神、人一性，集于基督一身，国家派及奈斯脫良派主張虽不相同，但对于基督兼具人、神兩性的主張，却是一致的。各派所爭辯的焦点为：神和人的意志与行为在基督身上，究竟是合一的，还是分开的？雅各派主張前一說，所以又称为"一性派"，以为人、神之性，混合为一，有如水、酒之相混一般。奈斯脫良派則主張基督所具的人格，其意志与行为，和神的意志与行为有所不同，以为人、神二性之混合，有如水与油相混，二者仍是截然分开的。[①]国家派則以为，人、神二性之混合，有如燒紅的鉄片，兩物溶为一片，但火与鉄仍是分明的。[②]

"古蘭經"对于基督教派之分歧及各派对于神学問題之爭

---

① 的博雅："伊斯蘭哲学史"，第12頁。

② 伊木·哈茲木："宗教与教派"，卷一，第53頁。

辯，曾有所叙述及駁斥："昧主的人說：安拉就是瑪利亞之子耶穌。""昧主的人說：安拉乃三位一体。"在"古蘭經"里，安拉呼喚耶穌道："你曾对人說'你們以我及我的母亲为主宰嗎？'"耶穌說，"清哉眞主！"基督教徒不單是对于"上帝"的問題有所爭辯，对于其他許多問題也是主張不同的。例如：世末之日，耶穌下降否？死后的复活是灵肉一齐复活呢，还是只有灵魂复活？上帝的德性是超乎上帝的本体呢？抑或德性与本体是統一的？奈斯脫良派有人主張，善、惡乃是前定的，这对于伊斯蘭教徒影响很大，并引起伊斯蘭教徒激烈的爭辯。关于这些問題，本書"宗教学派"一篇，將有詳細的叙述。

基督教徒在先为了要对付多神教徒，后来为了要对付伊斯蘭教徒，便去求助于希臘哲学，想借希臘哲学来做辯論对質的工具。所以基督教的許多神父、牧师，如聖奧古斯丁（公元354—430）等，都是著名的哲学家。

亞历山大城是調和东方之宗教和西方之哲学的地理中心。亞历山大城从前是博物院、圖書館、文学批評、学术都很發达的著名都市，現在却变为各派哲学、各种宗教薈萃的区域；因为交通便利，所以虽然是思想派别不同的人，都得相逢于尼罗河畔。各方的人，聚于亞历山大城，不惟可作貿易的交往，且可为人类思想的交換。于是，思想的領域扩大，人們各較所長，各显所知；結果，信仰与怀疑兩大背馳，矛盾的原則之互相溶合，便产生出一种新的精神。东、西（希臘）文化在亞历山大城接触之后，东方的想象与冥索，和西方（希臘）的科学与思考的溶合，便产生了哲学的新学說和宗教的新系統。因为西方本其敏銳、精細之理智，明白暢达的解釋等等优点，一触东方的火花，自然便呈現光明燦爛、活潑新鮮的景象。同样，东方虽有長思冥索、傾向虛玄的特長，若無希臘科学之助，也

不会产生連貫的系統及有条理的思想。因为东方思想之零乱，全賴希臘科学的整理，才产生出一种宗教的信仰及哲学的系統。如基督旧教、新伯拉圖派、犹太学派，多神教派、都是这种新产物的精华。东方有偏向冥索虛玄、探求神迹、追求自然的習慣。西方有長于精細的研究、深刻的探求的精神。这兩种文化的融合貫通，便产生了亞历山大流行的特殊的思想，这种特殊的思想，不仅有冥索、幻想的意味，且有科学探求的色彩。于是那时代的哲学，含宗教的精神，宗教有哲学的趋向。

第二章　希臘哲学

基督教的初期，亞历山大城产生了一个著名的哲学派别，即新柏拉圖派，新柏拉圖派对于伊斯蘭教的哲学家、神学家——尤其是穆阿台及勒派与苏飞派，有很大的影响。

新柏拉圖派的創始者，名阿摩尼塞迦，先当搬运工人，后在亞历山大城当哲学教师。他的父母都是基督教徒，而他却奉希臘古教。他是最初企圖調和柏拉圖与亞里士多德的学說的人。然而他并未遺下什么著作，所以后人对于他的思想学說，沒有深切的認識。他于公元 242 年死后，他的門徒普罗太奴便繼續他的遺志，傳布他的学派。普罗太奴是阿摩尼塞迦最有力的繼承者与辯护者，甚至有人說他才是新柏拉圖派的創始者。普罗太奴在公元 205 年生于埃及的里哥坡利（今阿修特），在亞历山大城求学，就学于阿摩尼塞迦十一年之久。他为了研究印度的学术，特地随着远征波斯的罗馬軍队，亲自到波斯去。公元 245 年又赴罗馬，在罗馬創一哲学派别。至 270 年卒。阿拉伯人对于普罗太奴个人，并沒有更多研究，只

知道他創立的哲学派别，阿拉伯人称新柏拉圖派为亞历山大学派；沙赫力斯坦則称普罗太奴为"希臘長者"。普罗太奴的著作留傳于后世的很多，后人通称为"新柏拉圖全集"。新柏拉圖的学派很多，有亞历山大学派，有西利安学派，有雅典学派。各派的学說系統，此处無暇論及，我們只想將新柏拉圖派对于"神"的观念，稍加叙述。

普罗太奴以为"宇宙"是現象复杂、变化無穷的。宇宙的存在不由其本体，也必有一个存在的"本原"。这創造宇宙的"本原"，是單一的，非多元的；人类的思想不能想象其究竟，也不能加以范圍。这"本原"是不朽的，以其本体而自存的，超乎物質、超乎妙体、超乎妙世的。他創造万物，永远主宰万物。宇宙既非神的本体，也非神的德性，仅仅只是神的意識；宇宙万物沒有能超出神的意識的。神是万物的本原，而神却沒有本原；神包乎宇宙，而又沒有一定的处所。

宇宙由何而来？为什么一个复杂的、变化無穷的宇宙，是由一个單一不变的"神"产生的？宇宙既是先無后有的，那末它能否由一个本体不变的"神"产生？朽毀不能永存的宇宙，怎样由一个永存不朽的"神"而来？这宇宙究竟是由"神"的感悟与默示而生呢？还是沒有經过"神"的感悟与默示？为什么惡事充斥宇宙？灵魂究竟是什么？灵魂在未入肉体之前或在入肉体之后，是存于什么地方？

这类問題，是普罗太奴及新柏拉圖派所研究的对象。圍繞这些問題的研究，在他們中發生激烈的爭执，因而分出若干派别。我們的目的，只在簡單叙述新柏拉圖派对于神学方面所研究的对象，以便于本書后面的叙述。

亞历山大学派最初是傾向于純粹的理性探討，后来攻击希臘的多神教，幷攻击基督教，最后則專偏向于神迹的探求、

魔术的講求、写符章咒語，重星象卜筮一类的事了。

基督教兴盛之后，查斯丁尼大帝封閉雅典的哲学学院，对一般哲学家加以压迫。于是新柏拉圖派的人或逃遁各方（其中七人逃往波斯，很受波斯王爰諾雪尔旺的欢迎，起居飲食，受到隆重款待。后波斯与罗馬發生大战，罗馬战敗，兩国訂立和約时，波斯王提出一个要求：卽許七人回雅典），或改奉基督教。改奉基督教的人，从事著作时，便在新柏拉圖派的学說中，染上了基督教的色彩。伊斯蘭教的穆阿台及勒派和苏飞派都注重研究新柏拉圖派的学說，从此新柏拉圖派遂流入伊斯蘭教。"精誠弟兄派"的学說，几乎大部分是来自新柏拉圖派的。

叙利亞人是在伊拉克及其周圍傳布希臘哲学——尤其是新柏拉圖派——最力的人。希臘哲学由叙利亞人譯为叙利亞古文者甚多。这种叙利亞古文，是屬于阿拉米語文的一种，盛行于兩河流域一帶，以爰德沙和奈綏比为中心。这种文字为安条克一帶的基督教作家及受波斯統治的基督教徒从事文学、科学著作时，普遍使用的一种文字。叙利亞人在爰德沙、奈綏比及公底沙浦各地广建宗教学校，教授叙利亞文及希臘文。

叙利亞文不惟是基督教徒的重要文字，也是多神教徒著作宗教学及文学所用的文字。叙利亞的多神教徒以豪蘭城（爰德沙之南）为根据地。伊斯蘭教兴后，这个城市依然不失为多神教与希臘文化的中心。伊斯蘭教征服叙利亞后，豪蘭城的人，大都根据新柏拉圖派的学說，研究数学、天文及哲学；后人——阿拔斯朝哈里發买蒙之时——称他們为叛教者。他們中有很多著作家与翻譯家。

叙利亞文学自公元三世紀一直兴盛到十四世紀，但是伊斯蘭教兴后，阿拉伯文侵襲了叙利亞文，叙利亞文学虽然存

在，地位却日漸微弱了。

叙利亞文学作品遺留至今而收在各种著作中的，都是由基督教徒的学校保存着的，并非来自多神教的学校。此外还有許多記載宗教仪式、祈禱，以及历史、故事、哲学、科学的書籍，这些著作中，大抵帶着宗教色彩，因为叙利亞的著作家多为牧师、僧侶。叙利亞的文学遺著中，也有少許散文及韵文。

叙利亞人对于学术上的成績，在翻譯方面較著作方面大；他們在学术上沒有什么独特的創見。

叙利亞文学保存了一部分已經散失了原本的希臘古籍，叙利亞人翻譯的希臘哲学，是初期阿拉伯人及伊斯蘭教人所依靠的根据。叙利亞人最初对于翻譯，是采取逐字直譯法，后来才打破这种譯法。

叙利亞人翻譯与宗教無关的希臘典籍的时候，如翻譯倫理学、医学、数学等，态度是忠实的，譯笔是精細的。翻譯神学之类的書籍时为了力求与基督教的教义相强合，对于原文不惜任意删改，甚至在他們的著作中，將柏拉圖附会为一个东方的僧侶，說柏拉圖曾在僻無人迹的荒野，建立了一所教堂，自己曾在那所教堂中修行多年。这种竄改原文的翻譯法，为后来的伊斯蘭教人开一先例，伊斯蘭教人后来翻譯希臘典籍时，也常常把和伊斯蘭教相背的地方，加以删改。

叙利亞人除翻譯希臘学术著作外，还翻譯波斯学术著作，如亞历山大的历史，曾由波斯人从希臘文譯为波斯文，叙利亞人又从波斯文譯为叙利亞文。又如公元六世紀时譯的“印度寓言”，八世紀时譯的“水手兴底巴德故事”，都是从波斯文翻譯的。

叙利亞著名的宗教学家和文学家当中，最为伊斯蘭教人所熟知的是巴尔德桑（公元 222 年卒）。“德桑”原为河名，后

人用来称呼他。他和摩尼一样，曾調和二元教与基督教的教义，創立了一个新的教义。否認肉体复活之說，他以为耶穌肉身并非眞实的肉身，乃是上帝派到人間来的一个似象肉身的形体。他建立的学說，一直到伊斯蘭教兴后还盛行着。伊斯蘭教的拉費子派最傾向巴尔德桑的学說，如艾布·沙克尔之輩，竟自称为巴尔德桑的嫡派，曾引起伊斯蘭教哲学家的駁斥。

雪尔吉斯也是叙利亞著名的学者，他是賴斯阿尼城的人，公元 536 年卒。以精通希臘学术見称，曾將許多希臘古籍譯为叙利亞文。其譯本遺留至今的，有一部分还保存在不列顚博物館中，如亞里士多德、弗尔法里約斯、迦里諾斯等人的著作。他写了一本不完全的倫理学，研究"肯定命題"、"否定命題"及"五个范疇"等，皆有独到之处；对于月的作用、日的运行等等問題，也有專書研究。他的著作盛行于基督教的雅各派及奈斯托良派。兩派的人都承認他为倫理学及医理的泰斗。

此外，在当时还有許多人研究灵魂問題、意志自由等項問題。同时还从事关于"人是小世界"、关于"灵肉配合"等項問題的著作。

公元七世紀，伊斯蘭教征服这些地区后，叙利亞人中有奉伊斯蘭教的，有不願奉教而承認繳納丁稅的。但是叙利亞文学遂逐漸消灭了。可是倭馬亞朝及阿拔斯朝时，叙利亞人依然絕才輩出。在倭馬亞朝时期，叙利亞学校仍和旧日一样的开办着；哈里發及王公大臣們不大干涉他們；只有在宗教問題上發生爭端和糾紛的时候，叙利亞人才去請求阿拉伯長官的帮助。

爱德沙的雅各，（公元 640—708）也为倭馬亞朝著名的学者，他翻譯过多种希臘的神学書籍，对于伊斯蘭教的文化，有很大的影响。因为他曾为基督教士解釋了一个关于教法的問

題，他主張基督教人教育伊斯蘭子弟并不違反基督教的律例。他的解釋，既可以証明当时的伊斯蘭教子弟，有跟随基督教徒就学的風气，又可以証明基督教人是伊斯蘭教兒童的啓蒙教师。

阿拔斯朝时代，翻譯事業大兴，叙利亞人仍占着很光荣的地位，如哈宁之子伊斯哈格·哈宁的外甥哈拜詩等，都是叙利亞很著名的翻譯家。关于此点，以后詳述。

讀者由上文，可知希臘文化曾遍于伊拉克、叙利亞及亞历山大城。各地学校的教育行政，虽操之于伊斯蘭政府，但主持者却是叙利亞人。于是統治者和被統治者之間，便互相融合，而文化与教育便得普遍于伊斯蘭国家；虽然是互相悬殊的思想，也能互相調合，有如不同的人种之調合一样。調合的結果，便产生了伊斯蘭文化、伊斯蘭教派、伊斯蘭哲学以及伊斯蘭学术艺术的活动。

其实阿拉伯人接触外国文化的时期很早，格夫退叶在"哲学家傳記"一書中告訴我們："脫邑府(麦加附近)的哈利斯·克尔岱，在蒙昧时代，曾赴波斯从公底沙浦人学習医学及各种科学，并精通医学；在波斯各地行过医，为波斯人所熟知。后来遂以精通医学，著称于阿拉伯。先知穆罕默德曾号召，凡害病的人，都請他医治。哈利斯·克尔岱是一个釋奴，他的女主人苏曼綺是基雅德的母亲。"伊本·艾比阿斯比尔在他的著作"医学家傳記"中說："哈利斯·克尔岱之子奈茲尔也和他的父亲一样，曾游历各国，与名人、学者、神父、教士交往，鑽研古学，成就極深；并博覽哲学諸科，又从其父旁涉医理。奈茲尔曾与艾布·苏福揚同党，与穆聖为仇；又自負非凡，自以为德高学广，堪比穆聖。其实相差何止霄壤！"

伊斯蘭教兴后，阿拉伯人与鄰国諸邦，仍繼續其文化关

系，据說："哈立德·叶基德是古萊氏人中最有学問的人，对化学、医学有精深的造就，并有独到的見解。由他遺下的几本小册子，便可以看出他的确是博学超卓的人。他曾从一个名叫迈尔雅諾斯的罗馬教士，学習工艺，有論文三篇，一篇是記載迈尔雅諾斯的言行和从他就学的經过，并記載着迈尔雅諾斯的特殊見解。"① 又据伊本·奈丁說："哈立德不惟致力于考証关于工艺的古籍，并且还是一个雄辯的演說家和果毅的大詩人，为阿拉伯人中最初翻譯医学、星象、化学書籍的人。他的著作中，我讀过的有'論热力'、'大篇'、'小篇'，以及他写給他的兒子的关于工艺方面的遺囑等"。② 哈立德卒于伊斯蘭紀元85年(公元704年)。

由上述看来，可知希臘的学术、文化，也和波斯的学术、文化一样，傳布于伊斯蘭教各地，散播于伊斯蘭教徒之間。希臘的学术、文化既傳布各方，各方伊斯蘭教徒学取較易，故乐而学習之，而通人学士，虽未奉伊斯蘭教，但教育伊斯蘭子弟并不違反他們教律，所以也就乐意教授了。

然而，在此时期，伊斯蘭教徒与基督教徒間，已發生爭执，为了信仰的問題，彼此常常辯論、攻击。那时期有大馬士革人基督教徒雅哈約者，曾著了一本書，教导基督教徒和伊斯蘭教徒辯論的方法。足見伊斯蘭教徒与基督教徒之間，在此时期，已經有了激烈的爭辯了。

有人說阿拉伯人与伊斯蘭教人，在阿拔斯朝以前，完全是閉关自守，和周圍的文化、宗教沒有發生什么关系；認为阿拉伯人的学术、思想純粹是阿拉伯人自己的，絲毫沒有受过外来

---

① 伊本·罕理康："人物傳記"，卷一，第211頁。

② 伊本·奈丁："人物傳記"，第354頁。

东西的滋潤。如今从本章所叙述的看来，这种說法显然是極端錯誤的。据我們看来，阿拉伯人在蒙昧时代，已和鄰国發生往来，而在伊斯蘭时代的交往关系尤为頻繁。其实，学术文化是大众的財富，不是任何一个民族的私产，不象国家的領域一样，有疆界的划分。吸收外来的文化，并非民族的羞辱；囿于門戶之見，对外国的思想、文化，裝聾飾盲，毫不聞問；或为偏狹的宗族观念所劫持，把外来的一切文化思想，統統說成是自己固有的；那才眞正是一个民族的奇耻大辱。

第三章　希臘、罗馬的文学

古代的希臘文字，材料丰富，范圍寬广，有神話、有詩歌。詩歌分为：

1．叙事詩。卽描写英雄、义士，記述战爭的詩歌。如荷馬的“伊里亞特”和“奥得賽”。

2．抒情詩。凡关于頌揚、尙武、悲悼、恋爱……等抒情写意的詩歌，都是抒情詩。

3．戏剧詩。詩人以战爭或其他事实为題材，想出一些人物和背景来，穿插成为故事，用故事中人物的口吻，以对話方式写出。这就是戏剧詩。

希臘的文学遺产是十分丰富的，阿拉伯的新旧文学，受他們的影响，也是很多的。希臘产生过不少杰出的詩人，从他們遺留至今的詩歌，便可以窺見他們卓越的成績。

希臘除詩歌之外，尙有演說，以及研究演說、修辞等各种有系統的著作。如亞里士多德的著作。希臘产生过許多历史家，如希罗多德、修西底德等人，曾在时代許可的范圍內，編著

历史。

希臘衰落后，淪为罗馬殖民地；其文学事業，也因而衰落下去。保存下来的一些希臘重要的文化遺产，便成为后来罗馬人吸收的泉源了。这和阿拉伯人克服波斯后的情形差不多。

然而在倭馬亞朝时代，阿拉伯人和伊斯蘭教人，受希臘文学方面的影响，是否也象哲学方面一样？

希臘文学对于阿拉伯文学的影响似乎是很微弱的。因为倭馬亞朝时代，阿拉伯人的詩歌，还保存着固有的風格；詩的韵脚，詩的音律，甚至詩的題材，一切都未脫出蒙昧时代詩歌的范圍。而蒙昧时代的詩歌，是沒有叙事詩或戏剧詩的；不仅倭馬亞朝是这种情形，就是阿拔斯朝时也是这样。

在阿拉伯人的詩歌里面，很难發現希臘式的意念。我們研究倭馬亞朝的詩歌，找不着一个希臘詩人，用阿拉伯文写作詩歌，却找得着許多波斯詩人用阿拉伯文写作詩歌。同样地，倭馬亞朝时伊斯蘭的历史家編写历史，也多采取波斯人的編写方法，而不走希臘人的途徑。希臘文学对于阿拉伯文学的影响之所以微弱，是因为伊斯蘭教人对于希臘文学生活隔膜的緣故；倭馬亞朝的阿拉伯人是这样，阿拔斯朝时也是这样。伊斯蘭教人只知道从亞历山大王或亞历山大以前不久的希臘历史。不很清楚修西底德的情况。他們稍聞荷馬之后，所以如拜哈衣丁所著的“沙赫力斯坦”及“克尔庫尔”一类的書籍中，常常支离破碎地引証荷馬的著作。

总之，阿拉伯文学受波斯文学的影响特别深广，而受希臘文学的影响却十分微弱。

居統治地位的阿拉伯人，对于他們的詩歌，存有一种偏狹之見，把詩的音律，甚至詩的題材，都看做是神聖不可侵犯的

东西。所以無論是解除繁复的詩韵，或增加一些蒙昧时代詩歌所沒有的新的韵律，或采用他們所不習慣的新的題材，在他們看来，都是不容許的，都是損及文学庄严的。阿拉伯人因襲、保守观念之深，还不止此。伊本·古太白說："后代的詩人，对于詩歌的題材，总不能离开古人的范圍。古人憑吊廢墟，他們便痛哭遺迹；古人吟咏駱駝，他們吟咏驢馬；古人憑吊高山，他們便憑吊流水；古人歌咏香草、紅花，他們便歌咏香草、玫瑰。"他們因襲保守，达于極点，自己騎着驢子，却喜吟咏駱駝；前面看見蓬蒿、綠草，却偏要描述苹果、李子。不能自出心裁，創造一句新的詞語。这样固执的詩人，絕不能自由地把古人所不知道的叙事詩、或不合口胃的戏剧詩，引入文学中。波斯人呢，無論在意义方面或想象方面，都予阿拉伯文学以很大的影响。因为波斯人都是自动的学習阿拉伯文，不是阿拉伯去牽就他們。希臘、罗馬人，既未自动的学習阿拉伯文，所以他們对于阿拉伯文学，就沒有很大的影响。

阿拉伯人受波斯文学的影响特别深，也是限制他們接受希臘文学的原因，因为波斯帝国已被消灭，成为阿拉伯国家的一部分。阿拉伯人亲睹波斯人的社会生活，并知道了很多东西。对于波斯人的文学很容易了解，很容易接受。至于希臘人呢，其生活既与阿拉伯人距离很远，阿拉伯人又沒有亲眼看見他們的生活狀况；希臘人对于神的解釋是与阿拉伯人的宗教相抵触的：希臘的政治制度和社会狀况，是阿拉伯人所不知道的；希臘的逸乐方法，是和阿拉伯的習慣不相同的。文学是社会生活的反映，阿拉伯人既不明白希臘的生活，当然不容易了解他們的文学了：所以阿拉伯文学受希臘文学的影响便很微弱了。

但是希臘文学对于阿拉伯文学，并非毫無关系，我們可以

由三方面来說明它对于阿拉伯文学的影响：

1．單語　有若干阿拉伯字，原是阿拉伯人由希臘文中采用的，如：秤、鏡子、硬紙片、塵埃、“京脫”（量名，重一百鎊）、大主教、解毒藥（底利亞）、关节……等。

2．詩歌　阿拉伯文学曾受伊斯蘭教时代一部分基督教詩人的影响，如爱赫脫里·古脫米。但是即使在这班人的著作里，基督教的影响还是很小。拉曼斯神父說：“在爱赫脫里的詩里，基督教的影响是微弱的，是皮毛的。正象任何一种宗教思想在游牧人中的情况一样。”

3．格言　希臘文学，对于阿拉伯文学影响較大的，莫过于格言。叙利亞人研究希臘格言在阿拉伯人之先。他們曾把一部分譯为叙利亞文，阿拉伯人見适合自己的口胃，遂由叙利亞文中，把一部分关于苏格拉底·伯拉圖以及亞里士多德……的格言，譯为阿拉伯文。其实那些东西，确出于苏格拉底·伯拉圖者，固然很多，而出于后人伪造的也很不少。如阿拉伯人傳述伯拉圖說：“学問只有自己寻求，方能达到；别人不能帮助你得着它，也不能把它由你的手中夺去，如夺去你的財貨一样。”“不能克己，鮮能服人。”亞里士多德說：“执政者若是廉潔的，則人民福莫大焉；执政者若是昏庸的，則人民禍無止境。故执政者，譬如灵魂，肉体得之則生，失之則死。”“揭人陰私者，鮮能成大業。”苏格拉底說：“善人不求多礼。惡人虽多礼無益，以其根株坏也。”又說：“智慧为人之重礼，学問为人之厚利。”

又說：“有人去对荷馬說：‘我不配求你的歌頌，我願求你的重辱以为荣！’荷馬不肯。那人說：‘如果你不肯辱我，我必把你的怯懦宣揚于大人長者之前。’荷馬毅然答道：‘我听得有一犬，欲与塞普罗斯島的獅子决斗，獅子屑而不顧。犬說，如

果你不肯，我就要把你的怯弱遍告群獅；獅子說，我宁願受群獅的耻笑，而不願意淋你的血以污我的爪。”

阿拉伯人翻譯希臘的格言，經过長久的年代，竟成專書，如伊本、杏德之書便是。还有一本小册子，完全收集的伯拉圖的格言，編者已無从考証；只知道由公元 893 年的一本手抄本轉录而来。阿拉伯的文学典籍中，充滿了这一类东西。

結　　語

本書前面叙述阿拉伯人因自然环境之不同而产生的特殊的思想。叙述蒙昧时代阿拉伯人的特殊的社会生活。伊斯蘭教兴起，曾揭示出新的教訓，引导阿拉伯人至生活的一种最高典型，这最高典型，完全与蒙昧时代的生活相違背。又叙述伊斯蘭教在各方胜利之后，波斯与罗馬的大部分地方，都被伊斯蘭教人占領成为殖民地；波斯及罗馬的宗教、文化、学术日漸萎縮。各种不同的文化，产生了同化，这种同化就是促成倭馬亞朝末期伊斯蘭教的学术活动与宗教活动的重要原因。本書前面略述此种原因，以后当略述其結果，現分为一般的学术与宗教的学术兩方面来談。

本篇重要参考書目

（1）博雅：伊斯蘭哲学史　Boer: History of Philosophy in Islam.

（2）德萊賽：古代、中代哲学史　Dresser: History of Ancient and Medieval Philosophy.

（3）俄萊里：阿拉伯思想　O'leary: Arabic Thought.

（4）大英百科全書：“叙利亞文学”条。

（5）其他在正文中引用的阿拉伯文参考書目，此处不再列举。

第五篇　伊斯兰初期的学术活动

第一章　学术活动的概况

本篇所謂的学术活动，是指广义的学术活动而言。除宗教信仰、宗教学派，本書特辟專篇叙述，文学的演进，另有專書之外，凡伊斯蘭教人在思想上有某方面的系統的研究，如法律、經注、聖訓、历史、傳記等，都在本篇叙述的范圍以內。今从伊斯蘭教初兴至倭馬亞朝灭亡这个时期內的学术概况，作一个概括的观察。

文盲——蒙昧时代阿拉伯的学术，非本篇討論的范圍，因为蒙昧时代并沒有科学、哲理可談，蒙昧时代的阿拉伯人，能够称为"学者"的，实在很少。如果要勉强举出，也只有前面所說的哈利斯·宾·克尔岱、奈資尔·宾·哈利斯等数人而已。

蒙昧时代的阿拉伯人，差不多全是文盲，游牧人地区尤其是如此。因为，書写与学术必借城市之文明，方能發展。伊本·赫尔东說："汉志人从希蘭人学習書写，希蘭人又从希木叶利人学習書写。"

伊本·赫尔东所說的是否正确，暫且不談，而汉志人及母才尔人的社会較为落后，文盲較为普遍，却是事实。据白拉祖理在所著"各地的征服"一書中說：伊斯蘭教初兴，古萊氏族中，能書写者仅十七人，卽欧默尔、阿里、鄂斯曼、艾布·阿比德、唐尔哈、叶基德、艾布·胡才法、哈特布、艾布·賽麦尔、艾

布·賽德、哈立德、阿布篤拉·薩德、胡太朴、阿弥尔、艾布·苏福揚、穆阿威叶、谷赫伊姆·宾·索尔特。古萊氏族的同盟部族中能書写者，也只有耳拉·宾·海达拉米一人。①妇女中能書写的只有穆聖的妻子哈弗塞·阿母庫尔苏木及阿布篤拉的女兒西法綺等数人。穆民之母阿綺涉，則只能誦讀"古蘭經"而不能書写。阿母塞勒瑪也只能讀不能写。②

古萊氏人曾执汉志商場的牛耳，本書前面已經說过；如果古萊氏族能書写者仅十七人，則他族能書写者当更少了。白拉祖理在同書中又說："在奥斯族和海茲勒支族中，能書写阿拉伯文者很少，有些犹太人在最初教城中小孩書写。伊斯蘭教兴后，二族中已有十一人能書写。因为会写字的人很少，所以麦地那城中凡兼擅書写、射艺、游泳者，族人便称之为'全才'。那时麦地那城中，博得'全才'之誉者，有賽德·宾·鄂伯得、吳賽依德·宾·胡代尔、阿布篤拉·宾·伍白叶等諸人。蒙昧时代博得这个称号的，只有苏爱德·索弥提一人。"③

伊斯蘭教兴后，穆罕默德聖人令能書写者，抄录天啓的古蘭經。迁到麦地那后，首先为穆聖录天啓者为輔士吳白邑·卡尔白，或輔士賽德·撒比特。所以当时安拉所降的默示，穆聖与人来往的函件，以及审判时所判决的文件等，差不多都是出于二人之手。古萊氏人中首先为穆聖之抄写官吏者，为阿布篤拉·宾·賽德。此人后已叛教。④其后为鄂斯曼、舒来哈比里、艾巴尼·賽德、哈立德、伊勒·海达拉弥及穆阿威叶……等。据瓦格底說，罕才萊·宾·勒比尔才为穆聖書写了一次，

---

① 白拉祖理："各地的征服"，第 471 頁

② 白拉祖理："各地的征服"，第 473 頁

③ 白拉祖理："各地的征服"，第 474 頁。

④ 白拉祖理："各地的征服"，第 473 頁。

别人就称他为"書写家"了。

当时为穆聖抄录默示者，因为写作的技术不熟練，既不按一定的格式，也不依照听写的規則，对于同音字或近音字，往往混淆不辨。同是一个字，有时在这里多兩笔，在那里又少兩笔，所以錯誤的地方很多。因此伊本·赫尔东說，他們的写作技术低，还沒有达到熟練的程度。

伊斯蘭教对于阿拉伯初期学术活动的影响，可以从下述方面来談：

1．宗教的傳布，必須依靠能書写和能誦讀的人。"古蘭經"必須依賴能書写的人抄录及能誦讀的人口授，方能傳布到不能写讀的人中間去。如聖訓說："哈里發欧默尔未奉伊斯蘭教之前，看見他的妹妹和妹夫跟罕巴伯誦讀'古蘭經脫赫章'。"故穆聖必然鼓励門弟子学習書写。白德尔之役，古萊氏人大敗，俘虜甚众，"穆聖叫每一个俘虜教授麦地那的一个兒童学習書写，以为贖买自由的代价。"同时伊斯蘭教人也感到，若要全面認識自己的宗教，非学習書写不可。

当伊斯蘭教在各方面傳布开后，穆聖为应付需要，又命門弟子習外国語；布哈利的"聖訓实录"里，有一段傳自賽德·撒比特的聖訓："賽德·撒比特說：'穆聖抵麦地那的时候，我去謁見他，有人把我介紹給他說：这是南查尔族的人，能背誦十七章"古蘭經"；我随卽在穆聖面前朗誦了一遍；穆聖非常喜悅地对我說，你学習希伯来文罢，我很不放心别人为我写的函件。后来我便学習希伯来文，学了半个月，便学得很好了。从此凡穆聖給各方面的函件，都由我書写，各方給穆聖的信，也由我誦讀，'"又一段聖訓說："賽德·撒比特說：'穆聖对我說，你学習叙利亞文罢，因为别人为我書写时，可能任意增減。后来我学了十七日的叙利亞文。'"

征服了各国后，阿拉伯人成为統治者，更不能不学習写讀，从此能写讀的人日漸增多，尤以再傳弟子时代为甚。奉伊斯蘭教的非阿拉伯人，为了宗教与世俗，不得不学習阿拉伯文；为了改良阿拉伯文字，不得不研究文法。我們曾引証过艾比俄拜德的話。

同时由于伊斯蘭教在各方面的胜利，文化便随之而增長，到了哈里發鄂斯曼时代以后，阿拉伯人便兴动土木，大建宮室、房舍，并用灰沙塗壁，香木为戶。聖門弟子如祖白尔·阿布德拉合曼、賽德·苑葛斯、弥格丹等，都竞相效尤，以巨額的金錢，建筑美丽的房屋，修造花园池沼。这一切，無疑地，必有賴于工艺之兴盛。这也就意味着写讀之發达了。

2. 伊斯蘭教教訓之傳播，也是促进学术活动的一种因素，本書前面已經談到。因为伊斯蘭教的教訓傳播之后，阿拉伯人的思想水平得以提高，同时阿拉伯人得以知道其他民族的許多詳細的或簡單的历史事迹："古蘭經"为我們叙述亞丁的事迹，告訴我們郁苏福(約瑟)、母撒(穆西)、郁努思(亞諾)、达烏德(大衛)、苏里曼(所罗門)諸先知的事迹；告訴我們各民族的一些历史。"古蘭經"叙述这些历史事迹，处处都以动人的笔法，使人讀后希望知道更多的东西，如犹太教、基督教的历史等。"古蘭經"的文化，增長了伊斯蘭教徒的智慧，扩大了他們的見識。

"古蘭經"又解釋婚姻、离异的断法及民事、刑事的律例；这些判断与律例，就是伊斯蘭教徒無論在社会生活，或在經济生活中，必須遵守的法律制度。后来的法学家、創制家都以"古蘭經"为立法創制的根源，凡世俗所發生的一切新的事件，都向"古蘭經"去寻求解决的明証；故"古蘭經"乃扩大立法活动的基础；关于此点，本書將有專篇論述。关于"古蘭經"对于

阿拉伯文字、語言的影响，將在另外的專書里去研究。

3．另一方面，伊斯蘭教对于阿拉伯人的思想生活，有很大的影响。伊斯蘭教号召人們信仰安拉、及信仰安拉的“大知”、“万能”、“独一”……等等德性；叫人們观察宇宙万物的現象：“叫人看看天地万物，及安拉所造化下的东西！”“叫人看看他的祿食：我降下沛雨，然后炸开地面；我在地面上繁生谷物、葡萄、苣蓿、橄欖、棗树、密茂的花园、各类鮮果及草場，供你們及你們的牲畜享用。”“太陽絕不能追上月亮，黑夜决不致在白晝之先，它們各浮于太空。”“天地的創造，晝夜的往复，都是对有智慧者的征兆。立着、坐着、臥着贊念安拉及参悟造化的人說：‘我的主啊！你未尝無意識地創造天地。清哉，安拉！求你讓我們得免于火獄！’”“天地的造化，你們言語、膚色之不同，都是安拉的征兆。”这一类的例子很多。

这一类啓發智慧、参悟自然的經文，对于促进阿拉伯人思想生活的进展，是有影响的。

“古蘭經”叫人观察自然，以推証安拉的实在及其德性，观察大自然的奥妙的学問“古蘭經”称为“智慧”（Al-Hicma）。“我給魯格曼以智慧”。讀了“古蘭經”里关于魯格曼的事，我們覚得，安拉給他的智慧，就是此处所謂的智慧。“安拉把智慧賜給他所願意的人，获得智慧的人便是获得許多的好处了”。“古蘭經”又称安拉对穆罕默德的默示为“智慧”：“那是安拉默示你的智慧”。有人問大教長馬立克以“智慧”之意，馬立克答道：“認識宗教、遵崇宗教的法律就是智慧”。①

学术的活动及其著名人物　伊斯蘭教初期至倭馬亞朝末

---

① 此处解釋“古蘭”(Coran)一字的語法和用法，約十行，略去未釋。——譯者

叶的这个时期的学术活动，大約可分为三方面：1．宗教学，即研究宗教方面的学問，如經注、聖訓、法律……等；2．历史、故事、傳記等；3．哲学、論理学、化学、医学……等。我們在本書前面已約略提及：我們所謂的"学术活动"，实在是指学术的种子及嫩芽而言，并非指分門别类的、有系統的学术；系統的学术在这时期还沒有产生。我們先把三方面的学术活动的概况，略述于后：

宗教学的活动最大，范圍也最广；人們都起来研究"古蘭經"的意义，注解"古蘭經"的內容，从"古蘭經"中創立出律例来。研究聖訓的人也是这样。

宗教学的活动开始于穆聖生时，穆聖死后，其范圍日益扩大，凡聖門弟子，对于宗教学，差不多都各有丰富的貢献。

聖門弟子在学术上的地位，也和他們道德品行上的地位一样，必然是分为許多等級的；他們在品德方面是較为勇敢的，在学术方面当然是較为淵博的。穆聖說过："我受安拉的派遣，負着宣傳正道、提倡学术的使命；我宣揚正道，傳布学問，有如甘霖之降于大地；肥沃的土地，受了甘霖的侵潤，便發出密茂的綠草；低窪的土地，受了甘霖的灌注，便深深地貯藏起来，以供人們吸飲、灌溉、栽种之用；惟有那荒沙大漠，既不貯藏，也不滋生。"①再傳弟子买斯魯格說："我与穆聖同坐之时，感覚穆聖仿佛一个大湖，能供一人飲、二人飲、十人百人飲，就是全世界的人，跑到湖边痛飲，也飲不尽湖里面的甘冽"。②

聖門弟子在宗教学方面居第一品者共六人或七人：即欧

① 見布哈利："聖訓实录"和穆斯林："聖訓实录"。

② 伊本·賽德："人物傳記"，卷二，第104頁。

默尔、阿里、伊本·买思欧德、阿布篤拉·欧默尔（欧默尔之子）、伊本·阿撥斯、賽德·撒比特、阿綺涉。七人中伊本·买斯欧德为胡賽里族的人，賽德·撒比特为麦地那人，其余的都是古萊氏人。买斯魯格說："我观察聖門諸弟子，覚得欧默尔、阿里、阿布篤拉·买斯欧德、穆阿士、艾布·达尔丹及賽德·撒比特等六人的学問，已全部网罗了諸聖門弟子的学問。我观察之后，覚得他們六个人的学問，完全集中于阿里与阿布篤拉二人。①据叶基德·俄迈勒說，其师穆阿士垂危之时，囑咐他去尊奉阿布篤拉·买斯欧德、阿布篤拉·賽蘭、賽尔曼及艾布·达尔丹四人为师。由此可知，伊斯蘭教初期，究竟那几个人是宗教学的第一流学者，是有不同說法的。因为各人观察和解答很不一致，这是各民族各时代很普遍的情况。

不过我們可以总括地說，伊斯蘭教初期第一流的学者有数人，第二流的約 20 人，第三流的約 120 人，此处不必詳述。

假使我們讀一讀第一流学者的傳記，把他們学术方面的成就研究一番，一定可以看出他們在这一方面，各人都有不同的表現。如：欧默尔对于注解"古蘭經"和搜集聖訓，并沒有很多表現，他最大的特点乃是在判断事物时，有果断的毅力；在分别是非时，有正确的見解；并且对周圍世界大事有丰富的經驗和知識。艾布·賽利說："我听見穆聖說过，安拉欲使眞理借欧默尔而显揚，故把眞理造化在他的舌端上"。

知道欧默尔的个性，才能正确地認識欧默尔。欧默尔秉賦果毅，具有判断的智慧，他在穆聖生时，就为人担任过裁判。他曾遺留了許多繁难的、不易解决的律例。他对一般人或对自己的屬下，聰明机警而又磊落誠实。"文学串珠"里有这样

① 伊本·賽德：人物傳記，卷二，第 110 頁。

的記載:"阿布篤拉·阿拔斯最敬爱欧默尔，恭維他是聖門弟子中最偉大的人物。但欧氏却始終沒有用他。有一日，欧默尔对阿布篤拉·阿拔斯說:'我欲重用你，惟恐你随便注解古蘭經，随便把享用战利品断为合法。'后来阿里任哈里發时，委任阿氏为巴士拉省总督，阿氏果然注解了下面的一段天經，把享用战利品断为合法的了:'你們須知，你們应为安拉、为先知、为近亲把战利品分为五分。'"欧默尔又有治国的才能，伊斯蘭教征服各方后，幅員之广，事务之繁，为穆聖生时以及艾布伯克时代所未有;一切处理国事、創制立法之事，都需要有偉大杰出的人才。欧氏优良的德性及其偉大的業績，都显示出他的广博的学問和特殊的識力。

欧默尔的兒子阿布篤拉也是聖門弟子中有名的学者，然而他的成就和他父亲恰恰相反。他是聖訓搜集家，竭平生之力搜集聖訓，他研究聖訓的文辞非常仔細。艾布·扎法尔說:"聖門弟子中，对于傳录聖訓之忠实有信，毫無增損，無人能赶得上阿布篤拉·欧默尔的"。但是沙耳比以为阿布篤拉、欧默尔只精于聖訓，而不擅長法律。[1]阿氏敬畏安拉，不敢多解釋法律問題，不願参加党派之事。伊本·艾賽尔說:"阿布篤拉·欧默尔处世謹愼，忠于宗教，不敢随便解釋法律，克己不阿。他虽博得叙利亞人的欢心与拥护，可是对于哈里發的位置却弃而不顧，不与人爭，从未陷入任何党派的漩渦，也未参加过反对阿里的战爭"。[2]他与穆聖同时，又得亲睹伊斯蘭教初期諸哈里發的历史，平时又最留意史事，故对于伊斯蘭教初期的历史很有研究，对历史的傳述，也非常公正。他对于学术方面的

---

① 伊本·賽德:"人物傳記"，卷二，第125頁。

② 伊本·艾賽尔:"聖門弟子傳記"，卷三，第223頁。

表現，是多搜集而重傳述，多研究而愼釋律。

阿布篤拉·伊本·阿拔斯又是另一个类型，与上述二人有所不同。据史籍及經注的記載，伊本·阿拔斯在多方面是博学的，他擅長詩歌，精研譜录世系之学，对阿拉伯人古代的历史很熟悉。他努力向聖門弟子学習聖訓和各种学問。他自己說过："我所知道的聖訓，差不多全是由麦地那的輔士处得来的。我去向人們問学之时，若遇他睡着未醒，我本来可以喚醒他，然而我不願如此，我只是坐在門外迎着冷風，靜靜地等候着，待他自己醒后，我才进去領教他"。伊本·阿拔斯同时又对"古蘭經"注，"古蘭經"每次下降的原因，"古蘭經"中关于遺产的制度，战利品的断法等問題，都有精細的研究；对于"新旧約"也有相当的認識。他生平埋首研究，完全消磨在教学中，涉足政治的时間很短。他在哈里發阿里时，曾任巴士拉总督。他死于伊斯蘭紀元 70 年，活了七十岁。他注解"古蘭經"很大胆，为阿布篤拉·欧默尔所指責，后来才慢慢的謹愼了。

他一生致力学术，博覽群經，在学問方面，涉及的范圍很广。但阿拔斯王朝时代，对他的估价未免有些夸大。可是从这些夸大的記載，也可以看出他学問的淵博和研究的精深，尤以"古蘭經"的注釋，見称于世，这是他和上述兩个人不同的地方。

哈里發阿里也是伊斯蘭教初期著名的学者，但是后人对他推崇太过，近于荒誕，使后来的史学家，淆惑不辨，無所适从。因为爱他的与恨他的都失之極端，所以各自假造聖訓，为自己的一派辯解，因此互相水火，教派叢生，彼此攻击，沒有止境；这都是由阿里的"人格"問題上引出来的，这种情形以前不曾有过。后人假托阿里而傳述的聖訓，多至 686 段，其中翔实可靠的，不过五段。后人为阿里假造一部詩集，其实据

馬基尼說，阿里一生只作过后面兩句詩：

你古萊氏的人們呀！欲消灭我，

誓指安拉：你們决不能胜利。

还有一部文集"辞章之道"，收集了很多講演、禱詞、書信、劝告、哲理，后人也說是阿里的文集，然而古今的学者如索費狄及华尔[1]等都以为不是阿里的文集，如："你敬爱你的亲友！因为他們是你高飞的翅膀，是你归宿的根源"。这样的文句是在希臘哲学移植到阿拉伯之后，并且是在有了学术著作之后才出現的，絕不是伊斯蘭教初期的人所能写出的。又如："懺悔有六义，信仰分四綱"；"何为今生？今生有四定义：1. 从現在到人生終結的这个时期叫今生……"这种下定义的方法，以及这种意义細密精深、文辞簡潔美妙的文章，乃是阿拔斯朝时期，希臘哲学傳入后，阿拉伯人才知道、才能做的。后人又傳阿里能占卜，曾著了一本書，預言世界毀灭时的情况。又創設阿拉伯文法，命艾布·爱斯瓦德編为專書。凡此种种，都使后来的历史学家在評論阿里的学术地位时，感到絕大的困难，不易心安理得的：究竟"辞章之道"里面的文章，哪些是阿里作的？哪些不是阿里作的？哪些哲理、哪些格言是他說的？哪些不是他說的？哪些是各哈里發与阿里討論过而决定的律例，哪些又是假造的？这些問題到現在仍是正在研究中的問題。

但是如果我們讀一讀正确可靠的历史傳記，如伊本·賽德的"人物傳記"，便可以知道阿里也是一个賦有法制才能的人。穆聖曾委他主持也門的审判工作；关于法制方面的許多問題，他都有正当的見解，甚至有人用："有了阿里，司法之事，可不求他人"一句話来贊美他。根据阿勒格·宾·阿布篤拉的傳說：

---

① 見华尔(Huarl)："阿拉伯文学史"。

"我們曾談論过，認为阿里是麦地那人中最具有司法才能的人"。阿里除具法制才能外，并精通"古蘭經"，他对于"'古蘭經'的內容，'古蘭經'下降的原因，都十分注意。有人說'古蘭經'下降之时，就是阿里在旁笔受的"。① 因为他精通'古蘭經'，所以成为伊本·阿拔斯之师。后人把兩人做了一番比較，以为"精通古蘭，則伊本·阿拔斯較为淵博，解釋晦澀，則阿里較为特長"。②

此外如阿布篤拉·买斯欧德、賽德·撒比特、艾布·达尔丹、穆阿士·宾·者白尔、艾布·賽利、艾布·母撒、爱施尔里等人，对于当时的学术活动，都有貢献，或多或少都参加了各种学問的研究工作，但不可能一一叙述，只能概括地提一下。艾布·巴哈台利說："我問阿里：'聖門諸弟子对于学术的成就如何？'阿里問：'你指的什么人？'我答道：'先說阿布篤拉·买斯欧德吧！'阿里答道：'他只知道天經和聖訓，但是知道这些也就够了。'我又問艾尔母撒·爱施阿里，答道：'他的私見太深。'又問阿穆尔·雅欣，答道：'他是健忘的信士，一經提示，也能复忆。'又問哈基法，答道：'他是聖門中最能識辨伪善者。'又問艾布·賽利，答道：'他博通諸学，而無所表現。'又問賽尔曼，答道：'他是聖門中最淵博的，对于今生与后世的学問，無所不通，广博如海，不測其深。'又問：'穆民的首領！你自己如何？'答道：'我向穆聖領教时，穆聖告訴我，我沉默时，穆聖提示我。'"但是我們不妨特别提出阿布篤拉·賽蘭及賽尔曼二人談一下，因为二人对于学术很有專長。

阿布篤拉原为犹太人，受犹太教化的影响最深，經注家

---

① 伊本·賽德："人物傳記"，卷二，第 101 頁。

② 伊本·賽德："人物傳記"，卷二，第 121 頁。

把他列在"以色列学者"的前列。穆聖迁到麦地那后，他改奉伊斯蘭教，曾随哈里發欧默尔去过叙利亞。当鄂斯曼为哈里發时，有人起而反抗，阿布篤拉立于群众之中講演，力为鄂斯曼辯护，乱事得以未發。后来死于伊斯蘭紀元 40 年。阿布篤拉在諸門弟子中以博学著称，穆阿士誉之为四大学者之一。穆斯林从他傳述的学問很多，足以証明他对于有关"旧約"的研究是淵博的。伊斯蘭教經典中，混杂着不少"以色列式"的傳說，大部分就是由他而来的。艾布·胡賴勒及爱奈斯二人，曾由阿布篤拉傳述聖訓。脫百里的历史著作中，有許多关于宗教历史的問題，也常引証他的見解。

总之阿布篤拉在学术方面，代表了独特的一面，他对于"旧約"的見解，影响伊斯蘭教徒很大，并把一部分"旧約"傳說，攙杂于"古蘭經"注及历史、故事的著作中；关于这点容后再說。

根据穆罕默德·以斯哈格的傳述，賽尔曼为波斯人，原是一个虔誠的火祆教徒。后来奉基督教，常与基督教廉潔之士往来。后为一个犹太人的奴隶，但未奉犹太教；最后改奉伊斯蘭教，从此遂成为一个忠实的伊斯蘭教徒。据說，賽尔曼未奉伊斯蘭教之前，曾周游各国，先由波斯的以斯法汗赴叙利亞研究基督教义，后又到摩索尔以及奈斯因、阿母利等罗馬地方。最后轉到阿拉伯半島研究伊斯蘭教，定居于臥底古拉；在臥底古拉遇騙于克萊白人而被卖。最后流落到麦地那奉伊斯蘭教。①

賽尔曼研究过各个宗教的学問，因此阿里說："你們誰能跟賽尔曼相比呢？他知道今生的学問，后世的学問；讀过前人

① 伊本·賽德："人物傳記"，卷四，第 53 頁。

的著作，后人的著作；他是一个不会干涸的大海”。他一生篤于宗教，非常廉潔。哈里發欧斯曼时，死于麦达伊尼（即忒息丰——譯者）。

賽尔曼最得波斯伊斯蘭教人的崇奉，誉之为典型人物。他在波斯的地位，有如比拉勒在埃塞俄比亞，苏海邑巴在罗馬的地位一样。十叶派人把他和阿里、哈桑、候賽因等人并列。苏飞派（神秘派）認他为鼻祖。波斯人对于他崇奉太过，不惜穿鑿附会許多事实。

*　　*　　*

上面所述，已足以証明：聖門弟子，已开始了学术的活动，但大多是偏于宗教学方面的。他們在宗教学方面，都有特殊的表現和不同的研究。

这班聖門弟子中的学者，大多被派到各个伊斯蘭地区去从事宣教。穆罕默德生时，已派人到阿拉伯半島上的也門、巴林群島等城，麦加克服后，又派人到麦加。到了哈里發欧默尔的时候，幅員增加，国土日广，遂繼續派遣学者分往各方。薩林·阿布敦拉說过：“賽德·撒比特逝世的时候，我正在伊本·欧默尔的面前，他听見消息之后說：‘今日丧失了一个人类的大师了，求安拉賜他幸福，他是当代最有学問的人，’欧默尔曾派他們去各地教化人民。’”①

阿穆士將要离开麦地那到叙利亞去的时候，欧默尔說：“从此麦地那人在法学与解釋法学問題方面，一定感到空虛了。我以前曾劝艾布·伯克說：为人类的需求，应該留着阿穆士，不讓他出征，而艾布·伯克不肯，以为这样願意冲鋒疆場、为教牺牲的人，不应加以阻止。我又說：一个人就是局居床

① 伊本·賽德：“人物傳記”，卷四，第61頁。

場，也同样能为宗教牺牲的”①（意卽閉門从事学問也和为教出征一样——譯者）。欧默尔派阿布篤拉·买斯欧德到庫法去的时候，曾写信給庫法的民众說：“我派阿布篤拉·买斯欧德为你們的导师与長官，我宁願使自己受損失而使你們得以享受他的学問。”后来阿布篤拉·买斯欧德長久居住在庫法，在庫法的礼拜堂旁边筑屋居住。象这样的例子很多。

散居各地的聖門学者，都在各处从事学术的活动。凡他們所到的地方，無不建立学校，招收学生。由各学校学成的人，便成为再傳弟子，从此代代相傳。后面有一章还將就此詳加論述。

这个时期，一般釋奴的子孙已加入学术活动，而其范圍也日漸广泛。这些釋奴大多是再傳子弟或三傳子弟中的領袖人物。

釋奴与学术　我們已經知道，伊斯蘭地区的居民是由兩种成分組織而成的，卽胜利的阿拉伯人和被征服的非阿拉伯人。在聖門弟子时代，学术权威大多为阿拉伯人，因为聖門弟子差不多全是阿拉伯人。在聖門学者分赴各方，从事宣教之后，阿拉伯人与非阿拉伯人便都得向聖門弟子求学。到了再傳弟子及三傳弟子时代，著名学者中，阿拉伯人固然不少，而大多数却是釋奴或釋奴的子孙了。伊本·赫尔东說：“一个民族在最初的时候，生活簡單、知識蔽陋，所以沒有什么学术工艺；而一切宗教律例，也不过由立法家与法律家根据天經、聖訓創制出来后，再傳授給别的人；一般人便謹憑記忆，口相授受。最初信奉伊斯蘭教的都是阿拉伯人，而阿拉伯人又不知道教育、不知道編纂与著述，故無从致力于此，也不需要致力于此。这

① 伊本·賽德“人物傳記”，卷一，第117頁。

种情形，到了聖門弟子和再傳弟子的时候都是一样的”。

“所以有人說，当日‘古蘭經’学家，就是指一般‘古蘭’念家而言，阿拉伯人普遍还是文盲，后来这些学問的推广，便需求于教育了。我們前面已經談到，一切工艺原是城市文明的产物，阿拉伯人当初既和城市非常隔絕，自然便与学术無緣了。当时文化較高的是波斯人，或者說是一般釋奴；因为波斯人自波斯帝国时代，就有了稳定的文化基础；阿拉伯文学大家西伯衛、法里西及祖查吉等都是波斯人；聖訓学家、法理学家、伊斯蘭哲学家以及‘古蘭經’注家，也多为波斯人。甚至凡是立学著書的，沒有不是波斯人的。至于阿拔斯朝时代的阿拉伯人，則自从看到这些城市文明、城市商場之后，只知道忙着去爭夺統治政权了。”

伊本·赫尔东所說的情形，虽然是指阿拔斯朝时期的学术編纂而言，但卽使指倭馬亞朝时期——再傳弟子以后的时期——也是正确的。不过伊本·赫尔东的論調，未免失之夸張，不惜把阿拉伯人从事学术的功績一笔抹杀。倭馬亞朝时，著名的学者如賽德·穆桑伊布、艾尔格穆、舒来哈、买斯路格、奈赫伊等，都是阿拉伯人，不过多数学者乃是釋奴或尙保存釋奴名义的。如麦地那的苏里曼·叶撒利就是一个最有学問、最精通法律的人，他的父亲是穆聖的妻子迈依姆的釋奴。又如拿費尔，德蘭人，乃是阿布篤拉·欧默尔的釋奴。阿氏所知道的聖訓，差不多大部分都傳授給他了。又如勒比尔乃是大教長馬立克之师。其父范魯黑也是釋奴。

麦加的学者例如穆查雪德·哲布尔是白尼迈赫祖的釋奴，“古蘭經”注为他傳述者最多，他的經注学得之于伊本·阿拔斯。又如伊克勒迈是伊本·阿拔斯的釋奴，伊氏的学問因他得傳于后。也門地方的黑人伊脫邑是白尼費赫里的釋奴。艾布·

祖白尔，是哈居姆·哈贊的釋奴，是記誦聖訓最多的人。

庫法著名的学者如：黑人賽德·朱拜尔，是白尼俄里拜的釋奴。巴士拉著名的学者如：哈桑·叶撒，是賽德·撒比特的釋奴。穆罕默德·西林为巴士拉著名的法学家，其父乃麦桑之役的俘虜，其母苏福叶也是艾布·伯克的釋奴。哈桑·白索里的父亲，也是麦桑之役的俘虜。

叙利亞的著名学者迈克賀里，乃奥查尔派的教师；其父是海拉特人，其母为喀浦尔一个国王的女兒。

埃及的著名学者叶基德·哈比布是伯伯人，他是艾斯德的釋奴，曾任埃及的总法官，为艾易斯之师。其他还有一些学者，是阿拉伯人与外国人的混合种。如欧默尔之孙薩林、艾布·伯克之孙戈西姆、阿里之孙賽德·阿巴丁等，他們的母亲都是叶茲德吉尔（波斯薩薩尼王朝最后的国王，公元 651 年卒。——譯者）的女兒。又如再傳弟子中之大学者沙尔比，其父为阿拉伯人，其母为遮魯蘭之役的俘虜。

如果詳細叙述倭馬亞朝时代的学者，誰是阿拉伯人，誰是釋奴，則不胜其繁。但是我們概观各学者的宗系，便可以証明，大部分学者都是釋奴。

“文学串珠”中有这样一段記載：“伊本·艾布丽拉說：尔薩·穆西是宗族观念最深的一个阿拉伯人，他問我：‘巴士拉的法学家是誰？’我答道：‘哈桑。’又問：‘还有誰？’我答道：‘穆罕默德·西林。’問道：‘这兩个是什么样的人？’我答道：‘是兩个釋奴。’又問：‘麦加的法学家是誰？’我答道：‘伊脫邑·穆查德、賽德·朱白尔、以及苏里曼·叶撒利等人。’問道：‘这是些什么人？’我答道：‘都是釋奴。’又問：‘麦地那的法学家是誰’？我答道：‘賽德·艾斯蘭、穆罕默德·孟克戴尔及拿費尔。’問道：‘是些什么？’我答道：‘釋奴。’又問：‘古拜邑人中最精通法学的是

誰？'我答道：'勒比尔·賴伊及伊本·艾布基南。'問道：'这兩个是什么人？，我答道：'也是釋奴。'此时尔薩·穆西的臉色突变。接着又問：'也門的法学家是誰？'我答道：'脫烏士父子和伊本·木难比。'問道：'是些什么人？'我答道：'都是些釋奴。"尔薩·穆西听到这里，頸脉膨脹，憤然立起，又問：'虎拉森的法学家是誰？'我說：'伊脫邑·阿布篤拉。'問道：'是什么人？'我答道：'釋奴。'至此他的臉色变得漆黑，令人恐怖。稍停又問：'叙利亞的法学家是誰？'我答道：'迈克賀里。'問道：'什么人？'我答道：'也是釋奴。'尔薩·穆西此时呼吸驟然紧促，仍繼續問道：'庫法的法学家是誰？'我本来应該答是哈桑和阿馬尔，但我怕尔薩·穆西有什么不測，遂改口答道：'拿赫伊及沙尔比。'問道：'是兩个什么人？'我答道：'是兩个阿拉伯人。'尔薩·穆西听了喊道：'大哉安拉！'他的心才算安定下去。"

雅古特的"地理辞書"在"虎拉森"一条中也有同样的記載："阿布篤拉·合曼說：'伊本·阿巴斯、伊本·祖白尔及伊本·阿穆尔去世之后，各城市的法学家都是釋奴，麦加的法学家为伊脫邑，在也門有脫烏士，在叶瑪迈有雅合約，在巴士拉有哈桑·白索里，在庫法有拿赫伊，在叙利亞有迈克賀里，只有麦地那的法学家是汉志的古萊氏人，这就是为大家所承認的賽德·穆桑伊布。'"

波斯人与非波斯人中一部分宗族主义者，对于阿拉伯人的一切，也加以抹杀。不过多数学者是釋奴，这是千眞万确的；其原因除了伊本·赫尔东所說的以外，还有另外一个原因，卽当时的聖門弟子喜欢多蓄釋奴为家庭服役，或为工作助理；所以主人若为商人，釋奴便充其助手，主人若为学者，釋奴便为其門徒或助手；白晝深夜，居家旅行，無一刻不跟随主人；如果天資超越的，便会有卓絕的造就。如阿布篤拉·欧默尔

的釋奴拿費尔，曾得其师之博学，聖訓学家都承認沙裴尔的傳述得自馬立克，馬立克的傳述得自拿費尔，拿費尔的傳述得自阿布篤拉·欧默尔；認为这一个傳述系統，是最有价值的系統。又如伊克勒迈，乃是伊本·阿拔斯的釋奴，伊本·阿拔斯去世时，他还是一个沒有脫去奴籍的奴隶。伊本·阿拔斯之子阿里·阿布篤拉以四千金幣的代价，把伊克勒迈卖給哈立德·叶基德。伊克勒迈知道后，去向阿里要求毀約，說道："你得四千金幣便卖去了你父亲的学問嗎？"阿里遂給了他自由。諸如此类的例子，不胜枚举。

关于此点，在本書另篇再加以分析。

历史学活动　所謂历史学活动，并非指历史学的著作而言，乃是指流傳伊斯蘭教各地的古代各民族及穆罕默德时代和諸哈里發时代的历史事迹而言。穆聖时代与聖門弟子时代，对历史研究的活动，非常广泛；这时的研究，为后来历史家如伊本·易斯哈格及脫百里等人历史著作的根据。讀者如果把脫百里著作中的傳述系統加以研究，便知傳述者的系統中，有三、四人曾与脫百里同时，同为阿拔斯朝初期的人。这三、四人又是以倭馬亞朝或四哈里發时代的傳述为根据。由此可知，后来历史典籍里記載的史迹，都是四哈里發时代及倭馬亞朝时代便为人所熟知的。后来的伊本·易斯哈格等历史学家，不过搜集傳述当时著名的史实而已。

这时期历史学研究的活动是由几方面發生的：

1. 一部分的聖門弟子在从事政治工作中，感到必需認識各国帝王的史迹及其政治制度；这在伊斯蘭教国土扩大之后，是十分必需的，远征前阿拉伯半島狹隘的經济活动，已經不能适应于远征后的广泛的需要了。这时阿拉伯人迫切地要知道財富的征收、經营和管理的各种制度，迫切地要知道有关治理

国政和創制法律的各种学問。伊斯蘭教諸哈里發在这种情形下，便不得不探求和效法各国治国之道了。买斯欧德說："穆阿威叶政余之暇，夜間研究阿拉伯人的事迹、战史和波斯历代帝王的軼事以及他們管理人民的政治；同时，也研究其他各民族的历史。到了深夜，他的妻輩們进以糖果及食物之后，方才就寢。四更过后，又起来展开記录的册子。記录册里，記載着关于各国帝王的历史、历次战役始末以及关于兵法和策略之类，命仆役們为他誦讀。这些仆役是他特别雇了来專为管理書册及为他誦讀書册的。他每一个夜間，必听他們把册子里面所記載的历史、傳記、古迹、和政治等，为他誦讀一部分。"这样，各国的历史必然会流入穆斯林的上層当中。

2. 比較第一类更重要的是，有若干历史悠久的民族，改奉伊斯蘭教之后，便把本族的历史傳入伊斯蘭教徒中，其用意或为夸耀本族的光荣，或为其他原因。許多犹太人借着"旧約"和"旧約"注解的記載，很知道一些犹太教的历史事迹；他們奉伊斯蘭教之后，便將所知道的东西，为伊斯蘭教人講述，因而这些东西便輸入古蘭經注，或附会于历史典籍中了。讀者試一讀"先知与帝王历史"卷一，一定可以得到不少的例証，如"……据阿布篤拉·伊本·賽蘭說：'安拉于礼拜日开始創造宇宙万物，礼拜日、礼拜一造化地面，礼拜二、礼拜三造化粮食与山岩，礼拜四、礼拜五造化諸天，到了礼拜五最后一个时辰，才忙着把亞当造化起来。末日天地的毀灭，就是在造化亞当的这个时辰。'"① 諸如此类关于历代先知故事的傳說，見于古蘭經注者，不胜枚举。同样地波斯人有自己的历史，有自己的神話；他們奉伊斯蘭教后，也同样地將他們的历史和神

① 脫百里："先知与帝王历史"，卷一，第24頁。

話傳入伊斯蘭教；基督教徒奉伊斯蘭教的也是如此。于是这种从各民族傳入的历史和神話，便散布在伊斯蘭教徒中，并且成为伊斯蘭教徒研究历史的泉源之一。

然而上面所說的兩类，与其說是历史，不如說是故事。

3. 聖訓中的历史。这是最主要的一部分。伊斯蘭初期，穆斯林們开始搜集聖訓。聖訓为各种学問的泉源，它包括着穆罕默德聖人及聖門弟子所制定的宗教仪式，包括着民事刑事中的律例，也包括着許多劝戒和指导的善言嘉語。同时聖訓涉及一部分重要的历史事实，如穆聖在麦加的事迹，他迁往麦地那的經过，他在麦地那的生活以及亲身参加历次战爭的經过；并涉及艾布·伯克的工作和欧默尔的远征……等等。所有这些历史，散見于聖訓之中，因此一部分聖門弟子，如伊本·欧默尔等，格外注意聖訓的搜集，而聖訓里面的历史事迹，便成为后来傳記及战史的基本史料，甚至一部分不可靠的傳述，也混入聖訓里面了。后人从事历史著作时，其文笔的格式以及引証史料的方法，处处与聖訓十分相似；这很足以証明聖訓是以后傳記与战史的基本史料。

在早期，穆斯林們特别注重历史典籍里面的傳記及战史。相傳瓦赫布·穆南比（伊斯蘭紀元 34—110）曾著了一本聖战史；又相傳麦地那著名的法学家兼聖訓家俄尔衛·祖白尔，（伊斯蘭紀元 23—94）是首先为穆罕默德聖人著作傳記者；与俄尔衛同时代的艾巴尼·鄂斯曼（伊斯蘭紀元 22—105）也著了一本"穆罕默德聖人傳"，那是他的門人阿布篤拉·合曼·穆伊勒（伊斯蘭紀元 125 年前卒）替他收集編輯而成的。

相傳伊本·希和布（伊斯蘭紀元 51—124）及母撒·阿格伯（141 年卒）也各著了一本聖战史。

当时所著的历史，似乎不出傳記及聖战史的范圍，然而这

已經比前面兩种更近于历史了。

以上所述三种，虽不算是成熟的、細致的学术著作，但已經足以証明当时历史学的活动是如何的广泛了。

故事　凡伊斯蘭教初期为一般人称为故事的，都屬于这一类的范圍。据伊本·希和布說："最早在伊斯蘭教礼拜堂內講述故事的是泰米木·达理。先是泰米木·达理請求哈里發欧默尔允許他公开講述故事，欧氏不許；欧氏晚年才允許他每逢主麻日在欧默尔自己未出礼拜堂之前，公开講述一次。鄂斯曼繼任哈里發之后，泰米木·达理又重新申請，得到鄂斯曼的允許，一个礼拜講述二日"。又据哈桑的另一傳說："有人以故事講述的产生时期詢問他，他說产生于哈里發鄂斯曼时代；又問：首先講述的是誰？哈桑說是泰米木·达理。

泰米木·达理原是也門的基督教徒，伊斯蘭紀元 9 年改奉伊斯蘭教；他曾为穆罕默德聖人講述过'間諜与唐迦里'的故事。他潔己修持，所以艾布·奈伊姆称他为'修士'。他虽改奉伊斯蘭教，仍然凝滯于基督教的習尙。泰米木·达理也是首先在伊斯蘭礼拜堂中燃置台灯的。"

根据許多傳說，都認为泰米木·达理是第一个傳述故事的人，但我們始終找不到泰米木·达理所講述的故事。但是如"唐迦里"一类的故事，以及关于泰米木·达理自己的事迹，却散見各書中如："有一个名叫劳哈·欣巴尔的人，往見泰米木·达理，看見他在家里为他的馬研麦，而家人皆在其側。劳哈·欣巴尔問他道：'你的家人不能代你劳动嗎？'他答道：'他們是能代我劳动的，但是我听見穆聖說过，誰能为他的馬磨了麦粮，又把麦粮拴在馬頸上，安拉必为每一粒麦子，給他一种善报。'"① 这类的故事很可以表示泰米木·达理的思想，和他

① 伊本·艾賽尔："聖門弟子傳記"，卷一，第 215 頁。

所傳述的故事性質，以及傳述的方式。

講述故事时，講述者坐在礼拜堂中，群众团团地圍着他。講述者先叫大家贊誦安拉，然后或講述历史，或講述各国的故事，或講述神話等等，講述的材料在于能激动听众的感情，而不問其眞伪。据賴易斯·賽德說："那时公开的講述，分普通的和特殊的兩种；普通的講述在于劝戒人民与頌揚安拉；其实这一类的講述，述者与听者都是厭惡的。特殊的講述，开始于哈里發穆阿威叶时代，講述者也是由哈里發委派，講述者在晨礼之后，先頌揚安拉，贊念穆聖，而后为哈里發以及人民、侍众、兵队等祈福；最后詛咒敌人、詛咒多神教徒。①

故事很能适合一般人的口胃，所以發展最快。然而一般故事講述家，差不多都是虛伪的。相傳阿里繼任哈里發之后，曾把講述故事的人統統攆出礼拜堂；得保存者，仅巴士拉的哈桑·白索理一人，因为他所講述的乃是眞实的事情。

阿里与穆尔威叶爭夺政权的时候，講述故事已变为各宣傳党派替自己鼓吹的政治工具。根据賴易斯·賽德的傳述：阿里礼拜的时候，向安拉詛咒他的敌人；穆阿威叶知道后，命人在晨礼后講述故事，昏礼后为他自己及为叙利亞的人民祈福。

講述故事的事業，日漸發展，后来竟成了政府的事業，凡講述故事的人，都由政府正式委派，并給以薪俸，成为政府人員。根据肯底的"法官傳記"的記載，法官兼講述者的居多。埃及第一个故事講述家苏里曼·伊特尔（伊斯蘭紀元 38 年）就是以法官而兼講述家的，后来法官的职务被免去，才开始專門从事講述。

我們来談一下故事对于学术的影响，其他就不再詳細論

① 麦格里基："埃及志"，卷二，第 253 頁。

述了。通过这一类故事的講述，就把犹太教、基督教的故事和神話傳到穆斯林当中。故事的傳述又为聖訓开了一道假托附会的大門，历代正史被那些战爭小說和稗官野史攪混得眞伪难分，以致使后代的历史学家，劳力費时去作許多無謂的考証。

有兩个大傳述家，是我們必須談到的。关于这兩个人的生平，見于历史傳說以及聖訓、經注的甚多，这兩个人就是瓦赫布·穆南比及卡尔白·艾哈波尔。

瓦赫布·穆南比是也門人，原籍波斯，先奉祆教，后改奉伊斯蘭教。他知道很多关于創世之初的傳說，以及历代先知的历史。据他自己說，他曾讀过七十二部經典。于伊斯蘭紀元 110 年卒于薩那。卡尔白·艾哈波尔是也門的犹太教徒，他是使犹太教历史事迹流入伊斯蘭教徒中的最大的傳述家。他在艾布·白克时或欧默尔时始改奉伊斯蘭教。奉教后迁到麦地那，后来又迁到叙利亞。伊本·阿拔斯与艾布·胡賴勒二人曾跟他学習，他的学問借这兩个人傳布下去，因此"古蘭經"注中有不少"以色列式"的傳說。他并未从事著作，他的学問，都是由口头傳授給人的。根据他所傳述的东西，可以証明他对犹太教的文化和傳說，有着广博的学問。伊本·賽德的"人物傳記"里有一段記載：有一个人进礼拜堂去，看見阿密尔·阿布篤拉坐在書堆中，旁边坐着卡尔白。艾哈波尔，正讀着"穆西五章"。① 根据一部分学者的研究，伊斯蘭教忠实的历史学家如伊本·古太白和努衛等人，都絕不引証卡尔白·艾哈波尔的傳述；脫百里引証的也很少。但是撒耳勒比和基撒伊等人，在写古代列聖的傳記时，多半以卡尔白·艾哈波尔的傳

① 伊本·賽德："人物傳記"，卷七，第 79 頁。

述为根据。脫百里說:"卡尔白·艾哈波尔在欧默尔遇害前三日曾去拜訪欧默尔,对他說:'你須注意,你三日后必死!'欧氏問:'你怎么知道?'卡氏道:'我由聖經(卽"穆西五章")里面知道'。欧氏說:'你曾在聖經里看見欧默尔这个人了嗎?'卡氏道:'不是,我看見你的德行,你的容貌;你的大限快完了!'"

假使这个傳說是眞的,那么卡尔白·艾哈波尔無疑是設計謀害欧氏的人;杀害欧氏后又揑造"以色列式"的故事以飾其事。

总之,这类的人物,曾根据他們的信仰与学識,把許多不合事实的东西,傳入伊斯蘭教徒中,对于伊斯蘭教徒,發生不良的影响。

很多学者指責故事家和演說家。如哲学家安查理在他的"宗教之复活"一書里指責他們;他以为"故事家除哈桑·白索里之外,都是在礼拜堂中,揑造是非,造作罪惡的人。"

哈桑·白索里是講述故事的專家,不过他与别的講述家不同,别的講述家全以以色列式和基督教式的傳說与神話为根据,他卻以講述末日为宗旨,他由日常的事件中,采取劝誡人民的資料。他坐在巴士拉礼拜寺中,听講的人坐在他的周圍,領教他关于法律的問題,或問他对于那个时期的党禍战爭的意見。他把正确的聖訓告訴他們,劝誡他們;在他講述的故事中,有这样的話:"亞当的子孙!你不要为了博取人們的欢心而触犯安拉惱怒;不要伤害别人以造作罪孽;不要受了主恩而去贊美人,不要为了失意而去怨恨人。的确,安拉造化人类,然后人类依照安拉的造化而生活,假使有人以为他貪圖祿食便得增加祿食,那么叫他去貪圖長寿而增加他自己的寿岁吧!叫他去改变自己的膚色吧!叫他去加添自己的四肢、加多自己的手指吧!"又說:"亞当的子孙!你本是'無',而安拉由無

中造化了你。你有所求，安拉应許你；但是别人求你，你却拒絕，你的行为，是何等的惡劣啊”！他傳述的这样言辞很多，散載在文学書中。

讀者或許要問：为什么上面所說的許多講述家如泰米木·达理、瓦赫布·穆南比、卡尔白·艾哈波尔等人，全是也門人呢？为什么講述的資料大半根据也門犹太人的傳說，而不是根据汉志犹太人的傳說呢？这或許是由于当日也門的文化程度較汉志为高的緣故，文化既高，就会产生許多犹太人的学校，而且必然較汉志犹太人的学校为發展。也門的許多学校是見于正史的。因此犹太教文化得以傳布于也門境內，而聖經注釋、历史故事在也門之流行，也就比較在汉志的流行更为广泛了。也門犹太教徒奉了伊斯蘭教后，便把他們所学習的东西，傳述于人。所以他們在这方面，就有了較大的影响。

哲学活动　这时期的哲学活动是稀少的。哲学研究的活动，首先發生于伊斯蘭教統治下的叙利亞各地的学校中，伊斯蘭教徒曾跟随叙利亞人学習研究。后来的伊斯蘭教派别，便是孕育于此。后面將加以分析。

在这个时候，哈里發的皇宫里，出現了不少的基督教医生，他們大多是哲学家兼医生；他們的医学研究，是和哲学的研究分不开的。（后代伊斯蘭著名的大医学家如伊本·西納[阿味塞納]、和肯底等人，也是医学家兼哲学家。）在倭馬亞朝的皇宫里服务的医生当中，有一个人叫伊本·艾賽尔，他是大馬士革的基督教医生；穆尔威叶卽位后，聘他为御医。穆氏很亲信他，晝夜不离地和他討論。“伊本·爱布遮尔也是著名的学者，精明的医生。早年居住在亞历山大城，从事教育工作。他在哈里發奧馬·阿布篤·阿箕子的手中改奉伊斯蘭教；那时奧馬还是埃及总督，奉教后便跟随着奧馬。奧馬繼任哈里

發后，把他調到安条克和豪蘭等地，繼續从事教育。凡关于医学方面的問題，奥馬都是諮詢他和依靠他”。①

格夫退叶在“哲学家傳記”一書里面說：“巴士拉医生馬西尔·朱衛是哈里發奥馬·阿布篤·阿箕子时代的以色列学者，有人說他的眞名叫馬西尔·吉斯，精通医学，在奥馬时主持翻譯爱赫蘭格斯的医学著作。”又据西班牙伊本·哲尔吉尔說：“馬西尔·朱衛是叙利亞的犹太教徒；他將爱赫蘭格斯的著作加以注譯，幷譯为阿拉伯文，乃是在哈里發穆尔旺时代。后来奥馬·阿布篤·阿箕子在書庫里得着这本書，遂命人取出，放在自己礼拜的旁边；然后向安拉祈禱，恳求安拉讓他把这本書公之于穆斯林中間，使大众得益。这样繼續了四十日，才取出傳之于世。”馬西尔·朱衛还有兩部著作：“食物的力量及其益处与害处”及“草藥的功能及其益处与害处”。

馬西尔·朱衛这班人，便是我們所謂的哲学活动的推动者。这时期基督教徒与伊斯蘭教徒关于宗教方面的辯論，也屬于这种活动。但哲学活动比較宗教学与历史学的活动要少一些。

还有文学活动，見于我們另外的專書。

倭馬亞王朝与学术活动　上述的几种学术活动，是互相影响、互相推动的。宗教哲学家建立他們的学說，必借証于哲学，必根据“古蘭經”与聖訓；經注学学家、聖訓学家、立法家，为了解釋“古蘭經”与聖訓的深义，必須求于詩歌与文学；历史学家、傳述家的一部分材料，必根据“古蘭經”与聖訓。这个时期，还沒有产生如今日所謂的“專門研究”，所以既沒有經注專家，也沒有聖訓專家。因为必需經过系統研究的阶段，才能进

---

① 伊本·艾比渥塞白阿：“史事泉源”。

入專門研究的时期。这个时期，还沒有达到这个阶段。

所以当时的講学包括經注、聖訓、教律、文字、宗教、辯論……等学科。

倭馬亞人对于这三种学术，并不加以鼓励，他們所提倡和鼓励的只有文学与历史故事。倭馬亞人为一般詩人和演說家，大开方便之門，給他們金錢，委他們为各礼拜堂的講述家。而对于宗教学家与哲学家則漠然視之。这有兩个原因：1. 倭馬亞人的政权建立在暴虐与压迫的基础上，他們需要詩人和講說故事的人去頌揚他們，抬高他們。当时只有善于对他們歌功頌德的人，才能获得倭馬亞人的賞識。至于阿里和祖白尔一派的詩人，只是頌揚安拉，不与倭馬亞的詩人同流。2. 倭馬亞人还保存着蒙昧时代阿拉伯人的思想意識，对哲学与宗教学的深刻的研究，毫無兴趣。他們所喜欢的只是美丽的詩歌、动人的講演和隽永的格言。买斯欧德說："哈里發阿布篤·馬立克喜欢詩歌，爱好虛荣，喜人贊揚；他的臣屬也是这样"。倭馬亞朝历代的哈里發除哈立德与奥馬·阿布篤·阿箕子二人外，大都与阿布篤·馬立克同出一轍。哈立德的特長首先是哲学的智慧，然后才是文学的才能。查哈斯在所著"說明与解釋"一書中說道："哈立德是演說家又是詩人，文辞优美、見解正确；他是把天文学、医学、化学等書譯为阿拉伯文的第一人"。

奥馬·阿布篤·阿箕子是一位篤于宗教信仰的哈里發，詩人在他的面前是毫無地位的。他繼任哈里發后，詩人努索伊白去謁見他。奥氏对他說："吁！可惡的人！你就是使一般女子借你的歌咏而著名的人嗎？"努索伊白答道："穆民的首領！指安拉發誓，我已經抛弃那样的詩歌了，以后絕不再吟詩了。"当时在坐的人都听見他这样說，奥氏厚賞了他。

我們考察上述的兩位哈里發的言行，覚得二人在哲学、宗教、历史各方面对于倭馬亞人并沒有多大的影响，不象阿拔斯时期那样。但是各种学术却也有相当的發展：宗教学發展，是因为宗教兴盛的緣故；哲学的發展，是因为倭馬亞人对于宗教的問題或与犹太教徒、基督教徒辯論，或与伊斯蘭教各派对質的时候，必須借重于哲学的緣故；历史学的發展，是因为历史染有很深的宗教色彩的緣故。

这个时期的礼拜堂便是研究学术——尤其是宗教学——的地方，教师坐在中間，門徒圍着教师成一个圓圈。圓圈的大小以教师的学識和名望为标准。苏郁退在"依提高尼"一書中說："当日阿布篤拉·伊本·阿拔斯坐在麦加天房的院心中，人們坐在他的周圍，領教他古蘭經的注解"。伊本·西尔康說："勒比尔·賴伊坐在麦地那的大寺中，城中学者如馬立克、哈桑及一般貴族去領教他。人們圍繞他坐着，形成一个大圓圈"。巴士拉的哈桑·白索里也坐在巴士拉的礼拜堂中。巴士拉礼拜堂里講学的人很多，有許多处，听講者坐成圓圈形，圍着教师。相傳当时哈桑·白索里的学生中有一个叫阿慕尔·俄拜德的，后来因为和哈桑辯論一个問題，便憤而离开，到礼拜堂的另一隅去自設講座，宣傳他的主張；这便是后来著名的穆阿台及勒派的来源。同样地，扎尔法尔·撒底格也在麦地那礼拜堂講学，据說他还講述化学、卜筮之类的学問。如这样在礼拜堂中講学的人甚多，他們被派到各个城鎮，在礼拜堂講授各种学問。这个时期，是否已建立学校，我們还找不到什么史料来証实。我們只看見麦格里基的一段文字："根据瓦格底的傳說：阿布篤拉·阿母买克圖木赴麦地那，落足于'讀者之社'"。这讀者之社是否特为講学而設，却無从知道了。印度爱弥尔·阿里在所著"阿拉伯簡史"中說："賀蘭·郁苏福是

阿布篤·馬立克的一个大臣，在摩索尔建了一所学校”。但沒有提供出可靠的史料来証明。据伊本·艾賽尔的“全史”記載，賀蘭·郁苏福建筑了一所飾以花磚彩木的住屋，并未說到学校。据我們所知，伊斯蘭教以前各国（指非阿拉伯区域——譯者）的学校到了远征之后，仍象叙利亞学校一样存在着。至于倭馬亞人則以礼拜堂和私宅作为講学之所，并未特别建立学校。

著作与編輯　一部分历史学家以为学术著作和历史編纂，是伊斯蘭教二世紀中叶才發生的，我們以为不然。伊斯蘭教一世紀，甚至伊斯蘭教未兴前，就有人从事著作了，尤以定居城市如南方的也門和北方的希蘭为甚；汉志人从事著作的比較少。也門的希木叶利人，曾著作他們的历史，刻在石碑上。这些古迹，已为人們陆續發現。本書第一篇說过，穆罕默德有一次遇見苏威德，手里拿着“魯格曼格言集”。伊斯蘭教兴后，穆聖命書写家把“古蘭經”的节文写在布塊、或骨片、或棗叶、或白色的薄石上。至艾布·伯克时，才把这些字片收集起来。其后，一部分聖門弟子，又从事录写聖訓的工作，如阿布篤拉·伊本·阿拔斯便是著名的聖訓收集者。艾布·胡賴勒說：“我所知道的聖訓，大部分是从伊本·阿拔斯处得到的。他曾把所集的聖訓都收录起来”。阿布篤拉·伊本·欧默尔說：“穆聖說的話我都加以記录保存。我曾看見穆聖命一部分聖門弟子学習希伯萊文和叙利亞文，为他撰写書信”。

这是关于“古蘭經”和聖訓以及穆聖書信的編輯。不久伊斯蘭教徒在著作方面，才逐漸包括其他学科。伊本·奈丁在所著“費赫勒斯坦”里說：“俄白德·舍尔叶与穆阿威叶同时，見过穆聖，但未聞穆聖的教訓。穆阿威叶做了哈里發后，俄白德謁見，穆氏問他关于阿拉伯与波斯的先王事迹和各国語言

复杂的原因，以及各地人民分离的情况。后来穆阿威叶把他从也門的薩那請来从事編輯著述。他一直活到阿布篤·馬立克时代。他的著作有'格言集'和'先王軼事录'二种。"

伊本·奈丁在另外一处又說："苏哈拉·阿布底为哈瓦立吉派人，在穆阿威叶时代，他是一个譜录学家和演說家。他从穆罕默德聖人直接傳述二、三段聖訓。著有'格言集'一書"。又說："当日麦地那城有一个名叫穆罕默德·侯森的人，搜集古典書籍；所藏之書，包括文法、文字、文学以及各类古籍；藏書之富，無人能及。我每次見了他，便得到不少的安慰。他恐怕白尼哈木丹人謀算他，故对于自己的藏書，謹愼吝惜，不輕示人。他給我看到大堆書籍，約三百'里脫'① 重，有中国紙的，有哈帖木紙的，有写于皮革上的。書籍的內容，或記載阿拉伯事迹，或录存阿拉伯詩歌；有文法、故事、有历史、姓名、宗譜。我每次展开書卷，感到惊訝不已，可惜大都年代久远，已毀坏改观了。每一个紙片，都經过許多学者們的亲笔签字。我見过一本哈立德·艾比汉雅吉所写的'古蘭經'；見过哈桑和侯賽因二人(阿里之子)的笔迹；又見着阿里亲手写的文件、約書以及各聖門弟子如艾布阿慕尔·耳拉伊及艾比阿慕尔·西巴尼等人書写的关于文法、文字的手稿。有四篇用中国紙写的文件，里面写着艾比·艾斯瓦德著的阿拉伯文法的条規，書中有这样的話：'本書为艾比·艾斯瓦德所著述关于主詞与宾詞的用法；'为雅合約·宾·雅尔木尔所抄写的。在这个手稿上还有一些古老的字迹，是文法家伊拉尼的手迹。穆罕默德·侯森死后，所藏的書散失無遺；从此便毫無所聞，除'古蘭經'手本外，再看不見其藏書的片紙只字了……"。

---

① "里脫"重量名，約等于五兩。——譯者

这是聖門弟子时代的情况。到了再傳弟子和以后各个时期，由于远征胜利，学术活动日漸加强。文明各国的人，相繼改奉伊斯蘭教；教律解釋的范圍，便需求扩大，以适应文化發展后所發生的新的事件。于是著述的工作便日漸繁多了。伊本·西尔康說："瓦赫布卒于伊斯蘭紀元 110 年，享年 90 岁；他生平著述很多，对古代希木叶利諸帝王的生平、軼事、坟墓、詩歌……都有考証"。

伊本·賽德在"人物傳記"中說："雪沙米·阿尔旺說：'哈蘭之役，我的父亲把他所收藏的教法經典，完全焚毁。后来曾惜念道，我爱这些書籍，胜于爱家人財产'！"① 伊本·賽德在另外一处又引証阿布篤拉·基格的話："我听見一个老人說：从祖赫里遺下来的書籍很多，直到瓦立德被杀的时候还存在着。祖赫里的書籍曾用駱駝运送。"②

艾布·法拉吉的"韵文集"中說："阿布篤拉·哈康曾建了一所屋子（倭馬亞王朝时），里面陈列棋盤与各种学問的書籍，牆上悬着衣架；进去的人，先將衣服挂在衣架上，然后或誦詩書，或作棋戏。"③

这是一个俱乐部的雛形，里面有游戏供人消遣，有詩書供人誦讀。

伊本·西尔康又說："祖赫里常独自留在家中，展开書本，抛絕世俗的事务，靜心研究。有一日，他的妻子对他說：指安拉發誓，这些書籍胜过我的三个情敌。"他卒于伊斯蘭紀元 124 年。又說："艾布·阿慕尔·耳拉伊生于伊斯蘭紀元 70 年，生平的著述，充滿一屋，堆齐屋頂。后来，他一心修持，遂把

---

① 伊本·賽德："人物傳記"，卷五，第 153 頁。
② 伊本·賽德："人物傳記"，卷二，第 136 頁。
③ 艾布·法拉吉："韵文集"，卷四，第 52 頁。

著作悉数焚燒。他到晚年又回头重理故業时，則已一無所有，仅得記忆所及的了。他的著作大半是得自蒙昧时代，他曾接触过的阿拉伯人。”本書前面已說过，哈立德曾写过三篇关于化学的論文。

上述諸人，都是倭馬亞朝时代的人，他們的事迹，虽不無可疑之处，然大体已足以証明：著述事業并非至阿拔斯朝才开端，而是在倭馬亞朝时便有人从事著述了。然而据我們的考証，那个时期的所謂著作，仅限于搜集編纂，著作者并沒有特殊的見解；所謂書籍，就是指一些零散的紙片而言。直到波斯人、罗馬人奉伊斯蘭教（他們原有高尚的文化和古代的典籍），学習阿拉伯文之后，才將“著作”的眞义，輸入阿拉伯文中。于是，將各种有关材料組織起来写成的著作才开始出現。

倭馬亞朝时代，阿拉伯人的著作，流傳至今的很少，我們所得見的，大抵是一般学者以傳述的方式遺留下来而保存于阿拔斯人的編写完善的著作中的。一部分著作，曾保留到阿拔斯朝以后。伊本·奈丁說，他見过伊本·爱斯瓦德的“文法編”、及俄白德的“格言篇”。伊本·西尔康說，他曾看見过瓦赫布·穆南比所写的“也門史”。然而保留至今而又可靠的便很少了。

这是本时期学术活动的概况，下面几章將分别加以分析。

第二章　思想生活的主要区域

無論文学、科学、艺术，都离不开城市。古代文化产生于城市，現代文化也是产生于城市；新的思想和維新家的主义先發动于城市；学校、圖書館、博物院、报紙也是先建立發展于城

市，而不是在乡村。这主要是因为：城市人口众多，建筑發达。而人口众多，建筑發达，直接必然是由于土地肥沃，收获丰富；間接必然是由于对外貿易發达，工業生产流通。这都是使人民得以享受丰裕生活的原因。人民生活容易，便有金錢从事衣食以外的工作，又有余暇交換彼此的思想：文艺、科学、思想，便是这样产生出来的。

城市对于学术的表現，又各不相同：甲城以科学称雄，乙城以哲学馳誉，丙城又以文学艺术著名。阿拉伯初期的学术是如此：汉志的聖訓学、历史学；伊拉克的宗教学派；巴士拉的文法学。这种情形，并不是偶然的，实在是由于社会的許多因素；有这样的原因必定产生这样的結果。阿拉伯各个城市有各个城市特出的学問。主要的原因是：1. 我們所研究的这个时期的伊斯蘭文化，差不多是建筑在曾子各地方以深刻影响的古代文化的廢墟上。如以伊拉克、叙利亞来說，伊斯蘭教人征服兩地之时，他們还未脫去过去的印痕，还深留着古代的習尚。但是伊斯蘭教却給这些地方以新的影响。兩种因素混合的結果，就产生了一种新的思想。2. 聖門弟子与再傳弟子的学术造詣，是各不相同的，他們被派到各地之后，各人都依照自己的思想与学識建立学校，傳授学問；結果地方受了他們的影响，都依循着他們的途徑，而各地遂自成派别。3. 政治变化和事件的演变，造成各个城市在学术思想上的特点，也有莫大的影响。穆聖先在麦加，后迁麦地那，所以麦加与麦地那的聖訓学与历史学就特别發达。又如伊拉克，政治屢变，党禍相寻，因而便产生了許多宗教学派。倭馬亞朝以大馬士革为首都，也激起学术生活巨变。这且留在后面叙述。总之，伊斯蘭教初期，思想生活之主要区域是汉志的麦加与麦地那；伊拉克的巴士拉与庫法；叙利亞的大馬士革；埃及的弗斯它特。（即

今之旧开罗——譯者）

汉志　汉志是一个貧瘠的地区，缺乏河流、地面多沙，气候炎热，植物只能在少数低窪地区，才能生長，居民多过着游牧生活；与四周鄰国，很少接触，只發生过我們在第一篇叙述的那極为微少的关系，所以不容易从别的民族吸取各种学术文化。他們由文化發展的地区得到的一点东西，还是受犹太教徒和基督教徒的影响。他們在学术文化方面，虽未受外族很深的影响，然而他們的独立，使他們驕傲、自恃，养成依靠自己放蕩不拘的性格，他們有超过限量的自由，甚至欲为全世界之王。

伊斯蘭教兴起后，汉志二城——麦加与麦地那，在学术方面，很有表現，然而却是表現阿拉伯人的特性的宗教学。原来麦加乃伊斯蘭教的發源地，是穆罕默德的出生地；初期号召古萊氏人信奉伊斯蘭教以及跟古萊氏人斗爭的事件，都是在那里發生的。“麦加的教律”，也产生在那里。要了解麦加的教律，必須先研究那时期的社会环境。因为一部分伊斯蘭教律，是根据伊斯蘭教以前在麦加所發生的事件来創制的，如有关朝覲的許多仪式。

麦地那城是穆罕默德与聖門弟子迁都后的都城，大部教律是在这个城里产生的；它是伊斯蘭教初期历史事件的中心，是产生大部分聖訓的泉源。所以要了解聖訓，必須先研究麦地那的社会环境。麦地那又是伊斯蘭的重要时代——艾布·伯克、欧默尔、鄂斯曼、諸哈里發时代的首都所在地。許多聖門大弟子集会在这个城中，亲聆穆聖的訓言，目睹穆聖的所行，追随穆聖参加历次的战役；然后曾把目所睹、耳所聞者，傳之于人。

所以麦加和麦地那成为伊斯蘭教初期学术生活的中心，

凡研究聖訓、教律与历史者都以二城为依归，这是毫不奇怪的。麦地那城的学术地位，似較麦加为高。因穆聖迁都前或迁都后，麦加人奉伊斯蘭教者——尤其是古萊氏族，都帶着他們的思想智慧迁到麦地那。那时的麦地那城，成了阿拉伯半島任何方面想要信奉伊斯蘭教的人的趋向。伊斯蘭教徒受宗教的热忱所驅使，都想常在穆罕默德的左右，跟他求学，随他礼拜，听他的教訓，追随他参加战爭。穆聖死后，麦地那城又成为哈里發的首府及聖門大弟子集中的中心。欧默尔甚至下令古萊氏的重要人物，非有紧急的事情，不得离开麦地那。在大远征的时代，俘虜必須要送至麦地那，不准在前方处置。这些俘虜，原来都是波斯、罗馬的貴族阶級，受过本国文化的熏陶。后来这班人大多数居住在麦地那，伊本·賽德在他的"人物傳記"中列举很多。① 他們在麦地那大半是聖門弟子的釋奴，随聖門弟子奉了伊斯蘭教。于是他們都把那种和阿拉伯人迥异的思想，滲入伊斯蘭教的生活中。他們原来懂得系統的学問，讀过許多書籍，遂將这些东西輸入伊斯蘭教的教义中。凡此种种，都是促成麦地那在学术方面的地位高过麦加的原因。同时初期迁到麦地那的麦加人，都不願轉回故乡，伊本·賽德說："穆罕默德·伊本·奥馬說：凡参加过白德尔战役的迁士，除艾布·塞尔白外，我沒有看見一个人迁回麦加。艾氏在穆聖死后轉回麦加，使得伊斯蘭教徒很不滿。他的后人一直否認这件事，不願意提到他曾轉回麦加居住的事。"

因此麦地那学校的学术比麦加丰富，比麦加著名；大部分的經注家、聖訓家、教法家、历史学家，都是麦地那学校出身的；远方学子，都去跟麦地那的学者求学。伊本·艾賽尔說：

① 伊本·賽德："人物傳記"，卷五，第328頁。

"哈里發阿布篤·阿箕子·麦尔旺，曾遣其子奥馬赴麦地那求学，叫所利哈·克伊桑教育他。有一日，奥馬礼拜迟到，所利哈·克伊桑問其故，他說：'僕人为我理髮，所以来晚了'。所利哈便把情况函告他的父亲；他的父亲立刻派遣一使者赶到麦地那，把他的头髮剃掉。"又如伊本易司哈格及瓦格底也生于麦地那，出身于麦地那学校。后来作傳記和战史者，都以二人为本。这是毫不足奇的，还有誰比麦地那人更熟悉聖訓及穆聖亲征的战史呢？还有誰比麦地那人再深知穆聖以及聖門弟子的生平呢？他們对于那时候的一切事件，都是亲睹亲聞的。現在讓我略述这兩个城市的学校及其著名的学者。

麦加学校　穆聖征服麦加之后，命穆阿士教麦加人誦讀"古蘭經"，教他們辨認"合义"与"非义"的教律。穆阿士是麦地那的一个博学仗义的青年，追随穆聖經历过重大的事件；他是聖門弟子中最熟誦"古蘭經"的，最懂得合义与非义的人；他在穆聖时代就从事收集"古蘭經"的工作；伊本·阿拔斯·欧默尔，以及欧默尔之子都根据他所傳授的去傳述。后染时疫而死。死的时候，年紀还很輕。

阿布篤拉·阿拔斯晚年，曾在麦加、巴士拉、麦地那教学，后来遇到阿布篤·馬立克与阿布篤拉·祖白尔爭夺国位，遂又回到麦加，仍从事講学。他講学的时候，坐在卡尔白之中，講解"古蘭經"、聖訓、教律、文学。麦加学校之能远近馳名，得阿布篤拉·阿拔斯师徒的力量最多。再傳弟子中，由麦加学校出身的，如穆查西德、伊托邑·爱比勒巴哈、托渥士等。这三个人都是釋奴。穆查西德是白努麦赫祖木的釋奴，从事"古蘭經"的研究，以傳述伊本·阿拔斯的意見著称。据傳說，穆查西德曾追述道："我曾三次持'古蘭經'請教伊本·阿拔斯，向他詢問每一个章节"。

伊托邑是白努费赫尔的釋奴，色黑、鼻扁、髮曲，是麦加最精明、最廉潔的法学家。他是最熟悉朝覲仪式的。他常常坐在天房里的人群中間，为一般人解釋教律，傳述学問。

托渥士是居住在也門的波斯人，認識聖門弟子甚多，幷跟他們学習。后来專从伊本·阿拔斯学習，为伊氏得意的弟子，是麦加最大的法学家，成为再傳弟子之領袖。

麦加学校講授各种学問，此处不再將其著名学者一一叙述，只提出苏福揚·俄雅納，穆斯林·哈立德二人来說說。二人同为釋奴，同为大教長沙裴尔早年的老师。大教長沙裴尔生于加沙，嬰孩时，就被母亲携至麦加；初習文学，背詩歌、学文字。后来跟从麦加学校的名师，專攻聖訓与教律，年20迁麦地那而卒其業。

麦地那学校　前面已說麦地那学校的学术較麦加更为丰富，名声也較麦加更为广远。聖門学者在麦地那負盛名的很多，如欧默尔、阿里等。然而終身过学术生活，在学术方面有特別成就，而教授学生又特別众多的，首推賽德·撒比特与阿布篤拉·欧默尔二人。这兩个人的成就，各不相同，賽德·撒比特是麦地那人，自幼跟随穆聖，曾学習过叙利亞文与希伯萊文，但不知他学到什么程度。据說他学習希伯萊文仅半月，学習叙利亞文仅十七日，这样短促的时間是不足以精通其文字、了解其文学的。他是否曾經繼續学習而精通了兩种文字，已無从考証了。他对于教义有很深的了解，能根据天經、聖訓創制律例；若無經訓明文，則憑自己見解为断。苏里曼·叶撒說："欧默尔与鄂斯曼二哈里發对于审判、釋律、繼承法、古蘭經誦讀法各方面的問題，必定首先詢問賽德·撒比特"。葛西姆說："欧默尔每次出巡，一定委托賽德·撒比特在麦地那代理自己。欧默尔物色有才学的人派到各地时，有人推荐賽德·

撒比特，欧默尔說，他在麦地那的地位連阿里也不能代替，麦地那人民需要从他获得别人所沒有的学問”。格比撒說：“欧默尔、鄂斯曼和阿里的时代，賽德在麦地那，对于审判、釋律、繼承法、誦讀法各方面的学問，居于領袖的地位。五年之后，到了伊斯蘭紀元 40 年，穆阿威叶为哈里發的时候，賽德仍执学术牛耳。死于 45 年。”伊本·阿拔斯曾为賽德牽纚，他說对于学士長者，应当如此。賽德很有数学天才，精通繼承法，曾主持分配“叶尔姆克之役”的战利品。总之，他是学者，是法学家，博覽群書，能創制律例，有独到見解。汉撒·伊本·撒比特曾作詩哀悼他：

“汉撒和他的兒子之后，还有誰能作詩？

賽德·撒比特之后，还有誰能了解精义？”

詩中所謂了解“精义”，就是指的創制律例，这是賽德·撒比特和阿布篤拉·欧默尔不同之处，阿布篤拉只是从事聖訓的搜集、傳述、与抄写，他不輕易發表意見，不輕易解釋教律；这是兩种不同的立法思想，相并而行了很長的时期，后面將要提到。

这是麦地那的聖門学者的情况，一般再傳弟子，出于他們門牆的很多。著名的如賽德·穆桑伊布，他是賽德的学生，在审判与釋律方面，遵守賽德的主張，他認为賽德的見解比别人强。俄尔旺·祖白尔也是賽德的学生，是麦地那最淵博、最謹愼的学者。从麦地那学校出身的，还有伊本·希和布，他熟記麦地那諸学者所傳述的律例与聖訓，他是首先从事学术著作者；他接近过許多倭馬亞朝的哈里發，如阿布篤·馬立克，如雷沙母，都很优待他。叶基德曾委他为法官，奥馬·阿布篤·阿箕子曾說，沒有誰再比他更精通法律的。

最后，麦地那学校曾产生了麦地那的大教長馬立克。

除上述的聖訓学家和法学家等为我們叙述的庄严的学术生活外，当时的麦加还表現着另外一种生活，卽欢乐、消遣、歌舞、宴飲的生活。文学書籍，——尤其是艾布·法拉吉的"韵文集"，曾为我們描述这种生活，其实我們应当把那个时期社会各方面的情形都叙述一下，那时候的汉志，一方面有廉潔、庄严的聖訓、教律的生活，一方面虽在朝天房之期，也不免有歌舞、恋爱、消遣、宴飲的生活；第一种生活产生了各种丰富的学术，第二种生活产生了歌曲、文艺之类的瑰奇的艺术。最奇怪的是汉志在艺术生活方面的表現，还較伊拉克、叙利亚高得多。那个时候的麦加、麦地那二城的附近，男女歌手很多。"韵文集"告訴我們：朝覲之期，一般歌人还結队往朝天房。在一个时代就有四个著名的歌唱家，卽：艾布·苏賴吉、安利吉、馬尔白德和胡奈納。前三人是汉志人，后一人是伊拉克人。有一次，前三人写信給胡奈納道："我們三个人同住一处，你却是一个人独居，你应当先来看望我們"。胡奈納果然来到麦加。四人在一个名叫苏克那的家里集会，公开歌唱，許多外人自由往听；于是当地的人，都集到苏克那家中的一間樓上，希望一聆他們的歌音；因为人太多了，樓不能支，以致倒塌，胡奈納竟被压死。① 又有一次，麦加著名的男女歌手 18 人集聚一堂(此处曾列举歌手名字 20 余人，略去。——譯者)，麦加的青年男女都去看他們的美容。② "韵文集"又說："人們集会到歌女迦米拉处，帘子垂放着，隔帘坐着全体歌女；霎时之間，管弦撥处，歌声四起；連唱 50 曲，四壁为之震动。后来迦米拉又独自歌唱，众歌女为之击节。"③

---

① 艾布·法拉吉："韵文集"，卷二，第 122—123 頁。

② 同上書，卷七，第 128 頁。

③ 同上書，卷七，第 132 頁。

麦加与麦地那的歌人，各有派别，常常互相夸耀，招引人們去听他們的歌唱。"韵文集"云："在麦加有一个黑人，名賽德·弥斯查哈，常常以金錢引誘古萊氏族的青年。哈里發阿布篤·馬立克听說后，命麦加总督沒收其財产，并將他驅逐出境"。①又說："大教長馬立克說，我幼小时与歌人为伍，跟着他們学習歌唱；后来我的母亲对我說：'孩子，假使一个人的臉龐生得丑陋，那是沒有人去听他歌唱的，你最好丢开音乐，去学習教律吧！因为学教律的人，虽然長的丑些，也無关紧要，从此我便离开歌人而去跟从教律家，以至有今日的成就。"②

此外，有趣味的清談和詼諧的笑話，也屬于歌唱生活之类。如拿吉里便是当日麦加著名的笑話家，其后又出現了艾施阿白；二人使麦加充滿了活潑的气象。拿吉里的歌声十分动人，麦地那的宴会中，如有他在坐，必然談笑風生。文学書中，他为我們遺下了不少有趣的东西。

汉志的教律与聖訓，固然十分發达，而歌唱、清談也特别多采。倭馬亞朝皇宫里面的歌人，大半是由汉志学校出身的。教律与聖訓在汉志特别發达，并不足为奇，这是我們前面已說过的。最令人詫异的是，汉志的艺术生活还較伊拉克和叙利亞优胜。照常情說，伊拉克和叙利亞上承古代文明，直接罗馬文化，在艺术生活方面，应該較汉志为优，因为汉志乃一游牧之区，和伊拉克、叙利亞比較起来，只算是穷乡僻壤；可是，他們的艺术生活如此發达，究竟是什么原因呢？

汉志艺术生活發达，据我們由許多書籍的記載看来，或許是汉志人特别聪明、柔和，而在那个时期，一切又較伊拉克、叙

---

(1)　艾布·法拉吉："韵文集"，卷三，第84頁。

②　同上書，卷四，第39頁。

利亞优越的緣故。甚至汉志的教律家，对于艺术、歌唱的态度比較伊拉克、叙利亞的教律家也要寬大些。伊拉克人对于宗教之严格，是由波斯人沿襲下来的。"韵文集"說："阿布篤拉·伊本·奧馬(汉志人)說：'我往朝天房时，路上遇着一个美丽的妇人，口里說着动人的情語；我的駱駝走近她时，我問她道，你这位妇人，是去朝天房的嗎？为什么絲毫都不畏惧安拉？她听見我的話，便揭开了面網——只見她的美貌，好象艳丽的太陽一样——說道：我的叔叔！我乃是如詩人尔勒吉說的：

她們，他們去朝聖不是为了寻求良善，
然而，她們是为了杀戮昏庸与頑强。

我說道：'願安拉保护这个美容。'麦地那的法官賽德·穆桑伊布听見后說道：'倘使伊拉克忿恨的人，遇着这样的事，必然对那妇人說：站远些！讓安拉使你的容貌变为丑陋的！然而汉志人却是伶俐智慧的人。'"①

"韵文集"又記載："达伍德，塞格費說：有一次我們圍着伊本·朱賴吉坐着，他为我們講述学問；当时阿布篤拉·伊本·巴勒克也在坐，还有几个伊拉克人。忽然歌手麦依贊从我們旁边走来，朱賴吉喊住了他，說：'我喜欢听你歌唱。'麦依贊答道：'我沒有功夫。'朱賴吉仍坚决地要求。麦依贊遂唱了一曲。唱吧，对朱賴吉說：'假使沒有这几位固执的人在这里，我可以多唱几曲，使你滿意。'朱賴吉回顧諸人道：'你們对我也許很不高兴吧！'众人道：'倘若在伊拉克，我們是很厭惡的。'朱賴吉道：'你們对于在駝背上唱的山歌野調，作何批評？'答道：'那倒沒多大关系。'朱賴吉道：'但是这兩种歌唱，又有什么分别呢？'"②

---

① 艾布·法拉吉："韵文集"，卷十七，第121頁。
② 同上書，卷一，第157頁。

"韵文集"中又有这样的記載："汉志歌手胡奈納去到叙利亞，便邀約了青年們在一起聚会，为他們歌唱了各式各样的曲調。但是叙利亞的青年們却不感兴趣，快乐不起来，他們希望艾布·穆南比前来歌唱，当穆南比到来，为他們唱了一些粗鄙的曲調之后，他們立刻鼓舞起来了。于是胡奈納發誓：决不在这个地方住上一夜。"①

汉志艺术生活之發达，乃是因为在汉志，居住着阿拉伯人的貴族阶級，他們是远征的胜利者，他們收养着許多美丽的姑娘；那些姑娘，都是氏系高貴、多才多艺的，甚至有些姑娘曾在王公大臣的內宫巨宅里受过文化教养；她們將那些教化傳入汉志，而且在上面染了一層阿拉伯的色彩；她們对于汉志歌唱学校的建立是大有貢献的。

并且游牧人，一旦和城市文明接触后，便在生活上大肆鋪張，穷極享乐；暴發者的情形，大都如是。

倭馬亞人执政之后，盤踞着哈里發高位，把哈里發大权壟断在他們手中，甚至壟断在一个家族手中。倭馬亞以外的古萊氏各族則备受排挤，一切国家政治，都不得問津。那时，叙利亞人拥护倭馬亞朝，伊拉克人則反对倭馬亞朝；于是汉志的青年只好丢开国家大事，不問政治，仗着他們丰裕的金錢和光荣的名誉，日夜沉浸在欢歌縱飲之中，尽量享乐了。

凡此种种，都是汉志艺术生活發达的原因。这种艺术生活，对于阿拉伯的文学影响是很大的，此处不再詳述。

伊拉克　伊拉克在幼發拉底河与底格里斯河的南部，土地肥美，雨水丰富，气候溫和，故开化最早。远在公元前三千年前，在这里就相繼产生过許多文化發达的国家。如巴比侖

① 艾布·法拉吉："韵文集"，卷二，第119頁。

人、亞述人、加尔底人、波斯人、希臘人，都先后在伊拉克建立过不同的王国。他們的文化，就是那时代的灯塔，照耀了周圍远近的地方。

很古的时候，阿拉伯人就知道伊拉克这个地方了。白克尔和勒比尔諸族，都曾迁移到伊拉克，建立了希蘭王国。伊斯蘭兴起后，在欧默尔时代，在这里开辟了巴士拉与庫法二城，于是文化日漸發展。忒息丰的文化，巴比侖、希蘭的文化，都先后移植到这兩个城市。到了倭馬亞朝，巴士拉与庫法竟成了伊拉克的文化中心，甚至提到伊拉克，就是指巴士拉与庫法二城而言。有人又称二城为"兩个伊拉克。"

征服伊拉克后，阿拉伯人早已知道它的富饒，便很喜欢到伊拉克去游历。脫百里的"先知与帝王历史"一書中說："俄特白·阿奈斯遣使往謁欧默尔，报告麦尔祖旺地方的狀況；欧氏問使者道：'那里的穆斯林如何？'使者答道：'沉溺于塵世，收集金銀；所以巴士拉人都喜欢到麦尔祖旺去。'"于是欧默尔把伊拉克这塊地方留給当地的居民，規定向居民征收租稅：每1哲里布（亩名，等于3600方肘）棗地，年收4个底尔汗（銀幣）；每一哲尔布蔗田，年收6个底尔汗；小麦田，年收4个底尔汗；大麦田年收2个底尔汗。每年租稅达一亿底尔汗。又向居民征收丁稅，每人一年繳丁稅48或24、或20个底尔汗，貧富不等；每年所收丁稅約55万底尔汗。由此可知伊拉克的富饒，所以它吸引阿拉伯人迁到那里居住。

阿拉伯人挾着他們的乡土观念与胜利者的貴族習气迁到伊拉克。到伊拉克后的第一樁事，就是把巴士拉与庫法兩地按照部族划分区域。庫法划为兩个区域，东区与西区，东区較西区为好。于是分配时，也門人与尼撒尔人又發生爭执，結果也門得东区，尼撒尔人得西区。然后也門人与尼撒尔又根据自

已的部落，把土地划分为若干部分。[1] 根据沙尔比的記載，也門人比尼撒尔人为多，庫法的也門人約一万二千人，而尼撒尔人仅 8 千人。这种褊狹的宗族观念，便是后来各族战禍頻繁的原因。庫法的阿拉伯人，若与巴士拉的阿拉伯人發生战事时，則以各族去对付各族；庫法的也門人与巴士拉的也門人作战；庫法的勒比尔族与巴士拉的勒比尔族作战；庫法的母才尔族与巴士拉的母才尔族作战。[2]

所謂战胜的貴族阶級是指阿拉伯人；与"釋奴"对比而言的。伊拉克的居民以波斯人占大多数，阿拉伯人不过占其少数罢了。阿拉伯人在伊拉克所收的丁稅，年达 55 万，而奉伊斯蘭教的波斯人，还不在內，因为他們是不繳丁稅的。釋奴必須与阿拉伯人結約，受他們的保护，承認他們为領袖，并且要跟結約的阿拉伯人一起去夸耀他們的宗族，反对别的阿拉伯宗族。根据白拉祖理的記載："波斯的爰撒瓦尔騎兵最初与爰茲德族(阿拉伯人)結約，后来他們打听：爰茲德族与台米母族(阿拉伯人)誰和穆罕默德及四哈里發最为接近？誰的力量最强？有人告以台米母最为接近。于是改而与台米母族結約。"这班釋奴便是在伊拉克从事文字、学术、工艺、商業的基柱。而握軍政大权的統治阶級，則完全为阿拉伯人。

阿拉伯人的宗族观念后来慢慢地变为城鎭观念了，庫法城的阿拉伯人与釋奴拥护庫法城；巴士拉的阿拉伯人与釋奴拥护巴士拉城。各人夸耀自己的城市：土地如何肥美，地势如何險要，本城的人打了若干胜仗，本城有若干聖門弟子的故居；并以对方产生了多少勾引人干坏事的人为攻击的目标。

---

① 脫百里："先知与帝王历史"，卷四，第 192 頁。

② 同上書，卷五，第 207 頁。

最后則以学术相眩耀。这种学术的眩耀和学术的辯难，以及各地拥护各地学者的風尙，結果产生了許多学派，無論文法学、教律学、教派、宗教哲学、文学，都分庫法派与巴士拉派。

庫法詩人爰尔沙·哈馬丹曾作詩咒駡巴士拉人：

"追击巴士拉人啊！当你遇見他。
追击啊！孤独者、卑賤者都应击杀。
庫法人，你讓他雄糾糾騎高馬，
巴士拉人，你讓他俘虜队中安插。
記住罢！假使你还要向我們夸耀——
記住我們的英勇，在'迦馬尔'役的追杀：
老头尔，鮮血染鬍鬚，
小孩兒，面容皎潔、光华——
来了，来送命了，穿着寬松厚甲，（意卽小孩穿大人甲胄——譯者）
我們手刃他如羔羊，在那个晨朝，
我們饒了你們，你們却忘記了，
你們隐昧安拉的恩德浩浩！"

伊拉克是伊斯蘭国家財产最丰富、学术文艺最發达的地方，——除了汉志的少数学問之外——其精神物質之所以較别的地方为高，有几个原因：

1. 伊拉克有古代文明的基础，在远征变乱之后，伊拉克人必然会起而从事复活古代文化，复活古典学术遺产的工作。而且在远征前，伊拉克各地已經居住着很多叙利亞人，他們在伊拉克境内建立学校，教授希臘学問；同时在伊拉克有很多基督教派，基督教徒之間，常有教派爭辯。波斯希臘战后，希臘人中受过教育者被波斯人俘擄，留居在希蘭地方；在战爭期間，这些不同的思想意識虽然暫时消沉下去，但是到了地方，

安定下来之后，必然会漸漸恢复活动。后来伊拉克人奉伊斯蘭教者日多，他們便將这些思想学說，染上伊斯蘭色彩；跟伊斯蘭教教义相符合的就發展滋長，跟伊斯蘭教教义相違背的就則日漸枯萎。同时，伊拉克地方生活丰裕，人們能有余暇从事学术研究。

2. 伊拉克在倭馬亞朝时，乃是伊斯蘭教国家中战爭最多、禍患最頻繁的一个区域。自从哈里發鄂斯曼被杀以后，伊拉克就到多事之秋；当时阿綺涉、脫拉哈、祖白尔等先后赴巴士拉；阿里也赴庫法；于是二城之間便發生了历史上著名的"迦馬尔战役"(卽駱駝战役)。阿里之子侯賽因便是在庫法被杀的。后来穆赫它尔入庫法要为侯賽因报仇，当时正是麦索阿布为巴士拉总督，引兵逼庫法，杀穆赫它尔。阿布篤·馬立克聞知，又率兵入伊拉克，击杀麦索阿布；不久庫法又被阿布篤拉·合曼·艾施阿斯占领；但最后，又被哈查吉击败。經过这种种混乱的变动之后，一般人自然要問一問誰是誰非？杀鄂斯曼是正确的，还是錯誤的？阿里是否为杀鄂斯曼的主謀？脫拉哈、祖白尔、以及阿綺涉等人是否应当与阿里进行爭战？阿里接受用"古蘭裁判"解决战爭糾紛，是正确的，还是錯誤的？……諸如此类的問題，在当时的伊拉克人中聚訟紛紜，莫衷一是。甚至一般在礼拜堂內講学的人，也以这些問題为討論的中心。伊拉克既为历次斗爭者的战場，伊拉克人又都亲身参与这許多战役，所以这个地区自然而然地成为各学派的發源地，因为許多学派都是在这种情形下产生出来的。据伊本·賽德的"人物傳記"中記載："哈桑·白索理在講学中，常有人提出問題来問他：你对那个殘暴者(哈查吉)的看法如何？他杀人流血，搶擄金錢，而又不作礼拜。""有人問哈桑·白索理道：你对战禍有何意見？对叶基德·伊本·艾施阿斯諸人的

态度如何？哈桑答道：我不附和这些人，也不符和那些人。有一个叙利亚人又問：难道也不符和哈里發嗎？哈桑怒道：是的，也不附和哈里發。”① 諸如此类的例子不少。

3. 伊拉克是阿拉伯人和釋奴杂处之地，阿拉伯人掌握政权，因此釋奴人民为了宗教、为了世俗都不得不学習阿拉伯文，而为了要学習阿拉伯文，又不得不找一种捷徑；于是便有阿拉伯文法的編制。阿拉伯文法所以产生于伊拉克而不产生于汉志与叙利亞，是因为阿拉伯語乃汉志人的語言，汉志人不需要文法的帮助；而叙利亞人对于阿拉伯文的爱好，又沒有伊拉克人那样热烈。波斯人（卽伊拉克人——譯者）对阿拉伯文的篤爱，是超过别的民族的，同时伊斯蘭教以前，叙利亞文学曾流行于伊拉克，叙利亞文原来是已經有文法的文字，阿拉伯語既与叙利亞語同出于塞姆語系，故伊拉克人能够很容易地根据叙利亞文法的格式，創造出阿拉伯文法来。創制阿拉伯文法的，首为巴士拉人，次为庫法人，因为巴士拉距离保持純正阿拉伯語的游牧地区甚近，庫法人則距离較远。

今將庫法与巴士拉二城初期的学术活动，摘要一述：

庫法——聖門弟子，移居庫法者甚多，最有学問的是阿里与阿布篤拉、伊本·买斯欧德。阿里在伊拉克从事政治工作，主持战爭，不暇顧及学术。伊本·买斯欧德則專心于学，所以在伊拉克对学术方面的貢献甚大。他奉伊斯蘭教很早，有人說他是最早奉伊斯蘭教的第六人。奉教后，他不堪古萊氏人的迫害，随众人迁往埃塞俄比亞，后来又迁往麦地那，不离开穆罕默德的左右。他可以随便到穆罕默德的住宅去，而别人却是不能随便去的。由于他能研究“古蘭經”，能背誦和了解

① 伊本·賽德：“人物傳記”，卷七，第 118—119 頁。

"古蘭經"，故对于伊斯蘭教的教义和"古蘭經"的意义，有很精深的体会，为聖門弟子中偉大的学者。欧默尔执政后，派他到庫法講学，很多庫法人学習他的学問，受到他的教育。賽德·朱拜尔說："他的門弟子，成为庫法的明灯"。他在庫法教授"古蘭經"，傳述聖訓，解釋教律；若無天經和聖訓的明文可循，便根据經、訓，自作創制。他的門徒甚多，最著名者有六人，卽：阿尔格迈、艾斯瓦德、罗斯魯格、俄拜德、哈利斯·宾·盖斯、阿穆尔·宾·舍尔哈比里。这六个人都是繼承了他的学問，幷繼他之后在庫法講学的人；但这六个人的学問幷非全部从伊本·买斯欧德得来，有許多学問是在麦地那从欧默尔、阿里和穆阿士等人学到的。在庫法曾出現了广泛的学术活动，参加这一活动的，还有舒来哈、沙尔比、奈赫伊、賽德·朱拜尔等。庫法的学术到后来日益發展，因而产生了艾布·哈宜法这样的大学者。

巴士拉——聖門弟子，移居巴士拉的也很多，如爱施阿里、爱奈斯·宾·馬立克都是很著名的。

爱施阿里原为也門人，在麦加奉伊斯蘭教，也曾随众人迁往埃塞俄比亞，为聖門弟子中淵博的学者；后赴巴士拉講学。他常常为人仲裁，排解糾紛。他主要是一个法学家，对于"古蘭經"和聖訓的研究还在其次。至于爱奈斯·宾·馬立克原是麦地那人，穆罕默德迁麦地那时，他还在幼年时期，他追随穆聖有十年之久。后迁巴士拉，居住了很久的时期，伊斯蘭紀元 92 年卒，为巴士拉聖門弟子中最后死的一人。他的学术造詣，似赶不上爱施阿里和庫法的伊本·买斯欧德。他在聖訓学方面的成就，比对教律的研究要深厚一些。倭馬亞朝时代，由巴士拉学校出身的学者，首推哈桑·白索里和伊本·西林。二人都是俘擄来的釋奴；哈桑·白索里是賽德·撒比特的釋

奴，伊本·西林是爱奈斯·馬立克的釋奴；賽德和爱奈斯既是兩个很有学問的聖門弟子，所以哈桑·白索里和伊本·西林二人的学問，都是跟主人学到的。二人各有一种特殊的性格：哈桑·白索里的个性坚强、內心坦白、学問淵博、言詞銳利；他的个性坚强表現在从不改变自己的主張，从不屈服于权力之下。而沙尔比和伊本·西林却跟他相反，不敢表示自己的主張；叶基德为哈里發后，当时的学者都不敢有所表示，而哈桑·白索里則不然，有人征求他的意見时，却敢公然批評叶基德的錯誤。有人問他对于政爭的态度，他不願卷入漩渦，不肯袒护任何一方。有人問他是否不拥护哈里發，他答道：是的，也不附和哈里發。他的口才与哈查吉齐名。他廉潔自守，賦性淡泊。所以苏飞派以他为同志，很推崇他的意見。他又主張人类意志自由，所以穆阿台及勒派也推崇他为領袖。他精通教法，曾本其所学，为人解釋律例。他又是一个首屈一指的大講述家，并且講述忠实可靠。因此他在各方面都有其特殊的性格。伊本·罕理康說："他死后，（伊斯蘭紀元110年）出殯之日，巴士拉人傾城参加殯礼，甚至当日晡时的礼拜，也無一人到礼拜堂去举行。"

伊本·西林曾跟从賽德、撒比特、爱奈斯、舒来哈等为学，是忠实可靠的法学家，为人解釋教律。他和哈桑·白索里同一时代，二人的友誼有时亲密，有时又疏淡，因为他倆个的性情是很合不来的。哈桑·白索里坚毅、坦白，多怒善愁；凡所主張，虽为重大的政治問題，也毫不为任何权力所左右。而伊本·西林則性情溫和而詼諧，不肯說指責人的話。他擅長圓夢之学，有人將一本圓夢之書，假托为他的著作；伊本·奈丁在他著的"費赫勒斯特"中就是这样記載的；但我們却找不着根据，以他的声望，这样的事应該在前人的著作如伊本·賽德

的“人物傳記”中提到的。伊本·西林死于伊斯蘭紀元 110 年，他和哈桑二人同为巴士拉城的学术泰斗。

*　　*　　*

伊拉克还有一种非宗教的活动，表面上塗染上伊斯蘭教的彩色，实际上固执着蒙昧时代的精神生活。原来一部分移居巴士拉与庫法的阿拉伯部族的首領，还保持着蒙昧时代的習尙，每一族保持着一个首長，統治全族，战爭与和平操在他一人手里，族人須服从他的指揮；詩人站在他的門前，歌頌他的功德，貶击他的仇敌。族長的权力至高無上，又必須仗义疏財。如艾哈納夫·盖斯、哈康·門才尔……等人，便是巴士拉和庫法等地阿拉伯部族的著名首領。这班領袖，就是那时阿拉伯人精神生活和文学生活的丰富的泉源，产生近似蒙昧时代的詩歌，此处限于篇幅，不能作詳細的叙述，只提出一个著名的人物艾哈納夫·盖斯来加以論述，借知这班人的精神生活的狀況及其对于阿拉伯文学的影响。

艾哈納夫是巴士拉白努·台米母族的領袖，有人描写他道：艾哈納夫每一發怒，便有万把利劍不問情由地随着他爆發起来。艾哈納夫喜欢跟誰打仗，全族的人就去跟誰打仗；艾哈納夫願意跟誰講和，全族的人就去跟誰講和。穆阿威叶听得他在族中权力很大，地位崇高，就亲近他、优待他，命各处的官吏都尊重他。甚至艾哈納夫不喜欢的長官，穆阿威叶就不得不將其革职。穆阿威叶还得承受他冲撞的言辞，委屈着奉承他。一日，穆阿威叶对他說：“艾哈納夫阿！我每回忆起‘綏費尼之役’，我的心便不由自主地顫动起来。”（因为在綏費尼之役，艾哈納夫还是跟穆阿威叶敌对着，站在阿里一方面的。）艾哈納夫說：“指主發誓，穆阿威叶！当日恨你的心情藏在我們心里，杀你的利劍插在我們的鞘里；你进攻一寸，我們进攻一

尺。”巴士拉許多互相仇視的部落，經过艾哈納夫的調解后，就互相联合一致。艾哈納夫的人格、义气、勇敢，都是代表着一个时代的。他死之后，人人說：“阿拉伯的秘密死亡了！”有一个妇人哀悼他道：“你生前是地方的領袖，你是被派到哈里發跟前的代表；他們唯你的言語是听，唯你的意見是从。”艾哈納夫曾遺下許多格言佳語，散見在阿拉伯文学中。如：“貽后悔的甜蜜，毫無善处。”“廉潔無止境。”“当别人未向你求公道前，先对你的自身行公道！”“先亲后仇，何其鄙陋。”“你为正义而慷慨，莫做别人的藏庫。”“忌者不宁，謊者無仁。”……这都是艾哈納夫的佳語。

至于伊拉克的哲学活动，將在后面“宗教学派”一篇里叙述。在阿拔斯王朝时代，伊拉克的哲学更加發展，甚至出現了“精誠弟兄会”这样的哲学学派。

叙利亞（沙姆）①　叙利亞是一塊富饒的地方，土地肥美，雨水丰富，气候溫和。历有先知聖人，宣道傳教；又不断地产生过各先进民族，所以叙利亞繼承了古代的各种学术、文化。如腓尼基人、迦尔底人、埃及人、希伯来人、希臘人、罗馬人。这些民族，各有其独特的学术，各有其独特的思想；各民族都把他們的学术、思想散播在叙利亞地方。当日的叙利亞人，也参加学术工作，出过不少杰出的学者，能和外来的移民学者比美。叙利亞有若干著名的城市如苏勒、安条克、索邑达、貝魯特、大馬士革、哈木斯……等，为当时学术思想生活的中心。这些先进民族，各把他們独特的学术思想遺留給叙利亞人；如腓尼基人的文字，希伯来人的神学，希臘人的哲学体系，罗馬

(1)　此处指的叙利亞（沙姆），包括巴勒斯坦在內，这是根据雅古特“地理辞書”的提法。

人的法律思想。……这些东西，对于叙利亞人的思想，都有巨大的影响。我們已經在前面伊斯蘭教初期叙利亞的学术活动中，大略說过了。

阿拉伯人之認識叙利亞地方，远在蒙昧时代。公元二世紀初，有一部分阿拉伯人，因为羡慕叙利亞的美好，而迁到哈木斯、白脫拉等地，建筑城市。公元五世紀后，又建立了爱薩西奈王国，前面已經提过，阿拉伯人迁到叙利亞后，分区居住，在基督教于叙利亞盛行后，都奉了基督教，用阿拉米語和阿拉伯語的混合語为語文。从此他們自認为叙利亞人，与叙利亞的关系較与阿拉伯半島的关系密切多了。

伊斯蘭教克服叙利亞后，傳播伊斯蘭教，使用古萊氏語（阿拉伯語——譯者）；叙利亞的阿拉伯人，便开始学習古萊氏語。叙利亞本地人也相繼学習；于是叙利亞人除使用原来的阿拉米語和希臘語之外，也同时使用阿拉伯語了。伊斯蘭教也代替了基督教与犹太教的地位，多数叙利亞人改奉了伊斯蘭教。后来哈里發欧默尔曾派遣教师到叙利亞教授宗教学，这原是欧默尔在征服任何一个地区后的工作。

布哈利在历史中記載："叶基德上書于欧默尔道：叙利亞人急需教师来教授他們古蘭經，为他們解釋教律。欧氏遂派穆阿士、俄巴德和艾布·达尔丹三人前往。"这三个人便是叙利亞宗教学校的奠基者。穆阿士的学术生活，前面麦加学校一节，已約略說过；他晚年的生活，全是消磨在叙利亞的教育当中。俄巴德是麦地那人，曾从事于"古蘭經"的搜集；后任哈木斯总督，担任耶路撒冷法官。他最精通教律，堅持眞理，不屈不撓。他反对穆阿威叶（穆阿威叶任叙利亞总督时）所做的事，曾控訴他于哈里發鄂斯曼之前。后死于叙利亞。

艾布·达尔丹也是麦地那人，在聖門弟子中是品德最高，

精通教律的一个人，曾主持大馬士革司法，后死于大馬士革。上述三人，分駐叙利亞各城，教授宗教学。这三个人先一同到哈木斯，后来俄巴德留在哈木斯，艾布·达尔丹赴大馬士革，穆阿士赴巴勒斯坦。接着欧默尔又繼續派遣阿布篤·拉合曼前往。叙利亞大多数的再傳弟子，如艾布·依德里斯等人，都是他們的弟子。此外，买克胡尔、奥馬·阿布篤·阿箕子、勒查·哈邑瓦等人，也是出身于叙利亞学校的。叙利亞教長奥查尔在宗教学上的地位很高，后人把他跟馬立克和艾布·哈宜法二教長相提并論。奥查尔生于巴拉邦克城，長于大馬士革、貝魯特；时人称他为叙利亞教長。他的学派盛行于西非洲、西班牙一帶。沙裴尔派与馬立克派兴起后，逐漸次消失。

倭馬亞朝时，大馬士革是哈里發的首都，为各方学者集中的地方。但是倭馬亞朝历代的哈里發，如前面所提到的，对于学术活动异常漠視。他們所关心的只是詩歌、演說、文艺；其他各种学术，都是自然發展的。这时期的学术活动，以宗教学为主，这是由于倭馬亞朝的宗教意識十分濃厚的緣故，人人急迫地需要有关"合义的"和"非义的"种种法律知識；尤其是有許多伊斯蘭教初期所未曾發生过的事件，需要有教律的創制，加以解釋。

叙利亞的基督教徒很多，他們坚守自己的宗教，宁願繳納丁稅与田賦。叙利亞的基督教徒也有很多改奉伊斯蘭教，这班人受基督教的教化最深。叙利亞各地是基督教和伊斯蘭教杂处之地，伊斯蘭教堂与基督教堂互相毗連，于是伊斯蘭教与基督教多有接触的机会，彼此經常爭辯、互相仇視。結果伊斯蘭教人，受其影响，便产生了"宿命論"与"自由論"。对于安拉的"德性"是否就是安拉的"本体"，还是"本体"以外的东西这一类問題，加以研究和爭辯。这或許就是伊斯蘭哲学的濫觴

时期。

埃及　伊斯蘭教徒征服埃及时，希臘和罗馬的文化早在埃及傳播，本書前面对于亞历山大城的学校、学派，曾有所論述。阿拉伯人早就知道埃及是物产丰富、土地肥美的地方，因此征服埃及以后，大量向埃及移民；开辟弗斯它特城。阿拉伯移民散居城市、乡村，以农耕为生。埃及土著科普特人，也相繼信奉伊斯蘭教，彼此互通婚姻；于是阿拉伯人的血統与埃及人的血統，遂同混合。①

埃及自从被阿拉伯人占領后，便成为伊斯蘭国家的学术文化中心，同时也是政治中心。但是埃及初期的情形，也和别的地方一样，初期的学术并不是哲学、科学的活动，而主要是宗教学的活动。所以那时在埃及各地占統治地位的学术，就是宗教学以及和宗教学有关系的东西。但是这并不是說，原来散布于埃及的希臘、罗馬文化，已消灭得毫無踪迹；而是說伊斯蘭教入埃及后，埃及人張皇失措，屈服于这种新宗教的势力之下，在人心稍微安定之后，希臘、罗馬文化重又抬头，恢复了它的势力，并且还染上一層伊斯蘭教的色彩，發生相当的变化，以和伊斯蘭教相适应。但这是倭馬亞朝末叶，阿拔斯朝初的情形。

聖門子弟也曾被派赴埃及，从事教育，建立学校，如伊本·阿慕尔便是最著名的一个。伊本·阿慕尔是由穆聖听得聖訓最多的一人，凡有所聞，必有記录。穆查雪德說："我在伊本·阿慕尔处見着一本册子，我問他書中的內容，他說：'是一本实录，里面記着我由穆聖單独听到的聖訓。'"② 伊本·阿

---

① 麦格里基："埃及志"，卷一，第82頁。

② 伊本·賽德："人物傳記"，卷七，第189頁。

慕尔除精通聖訓外，还博覽群書；他常讀"旧約"，又学習叙利亞文；麦地那、叙利亞和埃及的許多聖門直傳弟子和再傳弟子，曾跟他学習聖訓。他的父亲阿慕尔被任为埃及总督时，他跟着到埃及，父亲死后，代理父职；后来哈里發穆阿威叶正式任他为埃及总督，不久又免去。

伊本·阿慕尔曾往麦加朝天房，后赴叙利亞轉埃及；在埃及盖了一所住宅；死后即葬在这所屋子中，那是哈里發阿布篤·馬立克时候的事。他是埃及学校的建立人。很多埃及人跟他学習，并記录下他傳述的聖訓。

在聖門弟子以后，埃及学校中著名的学者有伊本·艾布·哈比白，他是努比亞人，跟埃及諸聖門弟子求学。根据肯迪的記載，他是首先在埃及傳授"合义"、"非义"以及各种教律問題的；在这以前，他所講述的，乃是一些战爭与禍乱的历史。哈里發奧馬·阿布篤·阿箕子曾委三人为埃及的法典解釋官，一个是阿拉伯人，即札尔法勒；兩个是釋奴，即伊本·艾布·哈比白和伊本·艾布·札尔法。当时的阿拉伯人，似曾反对以釋奴充当教典解釋官，奧馬·阿布篤·阿箕子說："这有何妨，假使釋奴們的学問好，而你們的学問不好！"① 伊本·艾布·哈比白熟知战史，尤其是有关埃及的軍事、政治的历史。伊本·艾布·哈比白在肯迪的著作"埃及的总督与法官"一書中，被列为重要人物，加以叙述。

伊本·艾布·哈比白最著名的門徒，有阿布篤拉·伊本·勒雪尔、賴易斯·賽德。阿布篤拉·伊本·勒雪尔是阿拉伯的海达拉毛人（当时海达拉毛人移居埃及的为数很多），并跟埃及的許多再傳弟子求学。他曾把学到东西記录下来。布

---

① 麦格里基："埃及志"，卷二，第333頁。

哈利和尼撒伊等一般聖訓学家，都不信任他的傳述；但埃及的历史，大多是根据他所傳述的，他任埃及总法官九年。

据最可靠的傳說，賴易斯·賽德是屬于釋奴阶級，原籍波斯的伊斯法汗，而生長于埃及格尔格珊德地方；曾周游各地，寻求学問。去过麦加、耶路撒冷、巴格达等地，遇見过再傳弟子凡 59 人，从他們得到学問。他在麦地那跟从馬立克教長，和馬立克辯論許多教律問題。相傳沙裴尔教長說过，賴易斯·賽德的学問，似比馬立克精深，可惜他的門人不能承其后。賴易斯在民間的地位很高，一般地方官和法官每遇重大的事件，都要領教他、并且相信他，对他的誠实可靠，毫不怀疑。他的学問被公認为是自成一家的。其学派在埃及曾兴盛一时，但不久就消失了，象奥查尔的学派在叙利亞消失一样。

*　　*　　*

由上面我們知道，在远征胜利后，諸聖門弟子中的学者赴各方从事教育，成为以后建立学校的种子；他們在学問上各有特殊的成就，各地的学校，就受了不同的影响。如麦地那的阿布篤拉·欧默尔、庫法的阿布篤拉·买斯欧德、麦加的伊本·阿拔斯、埃及的伊本·阿慕尔，就是各地的代表人物。他們对于宗教的律例和穆聖的言行，并非博聞周知，毫無遺漏；他們不能追随着穆聖一刻不离，因此在学問方面就不免有所遺漏；所以各人的造詣便不相同了。因此各个城市所傳播的聖訓也是不同的，甲城知道的，乙城不一定知道。其后再傳弟子承受他們的衣鉢，繼續执掌学术的旗帜。再傳弟子，鑒于甲城有甲城的学問，乙城有乙城的学問，遂喜游历，以求各地所長。各地学者，不断地迁动着：埃及学者赴麦地那，麦地那学者赴庫法，庫法学者赴叙利亞，叙利亞的学者又赴埃及；……他們这样做着学术文化的交流工作。这样的結果，各地学术片面發

展的情形，就得以減少。再傳弟子以后的人，繼承他們的学問，也依循他們的道路。

但是，各学校所教授的学科是些什么？学术活动是怎样进行的？当时的学术曾受了各地环境的影响嗎？叙利亞、埃及的学术，受过罗馬文化的影响嗎？伊拉克学术受过波斯文化的影响嗎？汉志学术受过阿拉伯半島粗野生活的影响嗎？伊斯蘭教以后各地宗教信仰曾受了伊斯蘭教以前各地的宗教信仰的影响嗎？这些問題都是很复杂的，我們將在后面兩篇叙述。

本篇主要参考書目

（1）伊本·賽德：人物傳記 Ibn Sa'ad: At-Tabagat Al-Kubra.

（2）伊本·愛西尔：森林中的獅子 Ibn Al-Athir: Asad Al-Ghaba.

（3）白拉祖理：各地的征服 Al-Balazuri: Futuh Al-Buldani.

（4）雅古特：地理辞書 Jakout: Mo'djem Al-Buldani.

（5）赫木查尼：地理辞書 Al-Hemzani: Kitab Al-Buldani.

（6）买斯歐底：知照与复校 Mas'oudi: At-Tanbih wal-Ishraf.

（7）脫百理：先知与帝王历史 At-Tabari: Kitab Akhbar Al-rusul wal-Muluk.

（8）伊本·艾布·哈底德：辞章之道注釋 Ibn Abual-Hadid: Sharh Nahj Al-Balagha.

（9）伊斯蘭百科全書："伊拉克"、"巴士拉"、"庫法"、"叙利亞"、"埃及"諸条。

（10）伊本·罕理康：人物傳記 Ibn Khallikan: Wafayat Al-a'yan.

（11）麦格里基：埃及志 Maqrizi: Al-Hutat.

（12）肯迪：埃及总督与法官傳記 Al-Kindi: Akhbar wulat

Misr wa qudhaha.

(13) 艾布法拉吉：韵文集 Abul Faraj: Al-Aghani.

(14) 伊本·阿布德·朗拜：文学串珠 Ibn Abd Rabba: Iqd Al-Farid.

(15) 伊本·古太白：故事的泉源 Ibn qutaïba: Uyun Al-Akhbar.

(16) 伊本·奈丁：百科辞書 Ibn Nadim Fehrast.

(17) 伊本·艾比·俄賽邑巴：医学家傳記 Ibn Abi Osaïba'a: Tabaqat Al-Atibba.

(18) 格夫退叶：哲学家傳記 Al-qaftii: Akhbar Al-Hukama.

(19) 伊本·盖伊姆：掌印官傳記 Ibn Al-qaïm: A'alam Al-Mowaqqiïn.

(20) 其他在正文中引用的阿拉伯文参考書目，此处不再列举。

第六篇　宗教学活动

概　　述

我們在前面已經說过，伊斯蘭教初期，宗教学的活动很普遍，范圍也很寬广。大多数著名的学者，全是宗教学者，因为在那个时期，伊斯蘭教已深深地占据了人心；人人以“伊斯蘭教”为他們团結和兴盛的因素。倘若沒有“伊斯蘭教”，阿拉伯人必然仍是一些分散的部落，是一些互相攻击的宗派；假使沒有伊斯蘭教，阿拉伯人必定困守乡里，不能越出家乡一步，更無从征服許多城市，占据無数国家。伊斯蘭教是阿拉伯人今生的光荣，来世的寄托。甚至非阿拉伯人也向伊斯蘭教表示眞誠、皈依它，相信它是使他們幸福的大道。阿拉伯与非阿拉伯人，都起而研究“古蘭經”，了解“古蘭經”，搜集聖訓、注解聖訓。根据經、訓，創制法律，以解决各地發生的事件。至于科学和哲学，在当时仍是不發达的，它的發展还求助于宗教的發展；它要以宗教的理論为根据，染上宗教的色調。譬如哈里發奧馬·阿布篤·阿箕子在書庫里發現一本医書后，先向安拉禱告了好几日，然后才取出供之于人們。又如历史学家搜寻过去历史战迹的史料，必定依照搜寻聖訓的方法。我們在前一篇曾把这个时期的宗教学活动概括地叙述过，本篇拟作一些分析研究。主要的宗教学有三，卽：“古蘭經”及其注解，聖訓及其搜集与分类，教律的創制。这三种东西，就是本篇所要叙述的。

第一章 古蘭經及古蘭經注解

"古蘭經" 是在二十年內，星零下降給先知穆罕默德的，"古蘭經"的敕降，是适合于当时社会的狀况和需要的。穆罕默德死时，"古蘭經"还是一些另散的紙片，或仅仅是保存在聖門弟子的記忆中，而沒有收集在一个本子里。哈里發艾布·伯克时代，命人从事搜集，不过仍沒有抄录在一个本子里，只是將記載着"古蘭經"篇章的零星的紙片收攏在一起，或將聖門弟子所記忆的抄录下来。主持搜集者为賽德·撒比特，收集好后，存在艾布·伯克处。

艾布·伯克死后，交給欧默尔，欧默尔死后，由他的女兒哈福賽保存。到了鄂斯曼繼任哈里發后，由哈福賽处取出来，命賽德·撒比特、伊本·祖白尔和賽德·阿斯三人抄集成册；然后又抄录多本，分發到各个城市，以为标准"古蘭經"；訛誤的本子，悉数燒毁。搜集"古蘭經"的經过很長，这里不拟詳述。

"古蘭經"是用阿拉伯文降的，"古蘭經"的詞句完全依照阿拉伯人的語法，所以"古蘭經"的文辞，是純粹的阿拉伯文辞，虽有一些外来語句，也只占少数。"古蘭經" 文的精神、文法，語气完全依照阿拉伯文的成規，所以有正写法、有隐喻法、有暗示法，……一切都本着阿拉伯文的習慣。这是毫不足奇的，因为伊斯蘭教最初的号召，就是以阿拉伯民族为目标，自然必須使用阿拉伯民族所能了解的語言："我每派遣一个先知，必用其本族的語言，以便他向他們解釋。"①

① 此处解釋古蘭經的一些語法，約十行，略去未譯。——譯者

"古蘭經"虽是純粹的阿拉伯文，但是聖門弟子并不是人人一听到之后，便能够綜合分析与了解。伊本·赫尔东以为"古蘭經"是阿拉伯文，依照阿拉伯文的文法和修辞的習慣，所以阿拉伯人完全能了解它的意思，懂得它的字句。"① 这种看法是不正确的。"古蘭經"虽为阿拉伯文，并不意味着所有的阿拉伯人都能了解它的詞句，这是最簡單的道理，稍微思考一下，便会以为然的。無論用什么文字写的書籍，并不是凡会說那种語言的人都能了解。有若干英文或法文的書籍，英国人、法国人也不能了解。因为了解一本書籍的深意，單是懂得文字是不够的，必須要求讀者的思想水平能了解書中的內容才行。阿拉伯人之于"古蘭經"，就是如此。

在穆罕默德时代，还沒有如后来那样背誦全部"古蘭經"的風气，大抵先背誦一章或数节，懂得意思后，又背誦新的章节。背誦"古蘭經"者，多为聖門弟子，如奥斯曼·阿布篤拉和伊本·买斯欧底等人。他們跟从穆聖学習"古蘭經"每次不超过 10 节，必須懂得了 10 节的內容，才学習新的。据艾奈斯說：当时能背誦"黄牛章"和"阿木蘭后裔章"的，在聖門弟子中便是难能可貴的人了。伊本·欧默尔背誦"黄牛章"，历时 8 年。因为在背誦一节經文时，非懂得它的深意，不背誦另外一节。

"古蘭經"里有許多意义明显的章节，那是关于伊斯蘭教原理原則的章节，尤其是在麦加降的，如"家畜章"，差不多完全是解釋伊斯蘭教的原理原則的。这一类經文，是人人——尤其是阿拉伯人能以領悟的。"古蘭經"里又有若干章节，意义隐晦，难于領悟，除少数人外，不易認識其中的眞义。

---

① 伊本·赫尔东："历史緒論"，第 266 頁。

大体說来，聖門弟子比較容易了解"古蘭經"，因为"古蘭經"是用他們的文字下降的，而他們又熟習于"古蘭經"敕降时的阿拉伯的社会背景。

但是聖門弟子，因为对文字知識之差异，所以对于經文的了解程度也各不相同。因为：

1．阿拉伯語虽为聖門弟子的語言，但他們对于阿拉伯語文的了解也不相同。他們对阿拉伯蒙昧时代的文学，有的有研究，有的沒有研究；懂得蒙昧时代文学的、便能借助古代文学以了解"古蘭經"。

2．聖門弟子中，有的經常追随穆聖，有的和穆聖隔离；常在穆聖左右者，得亲睹敕降"古蘭經"时的社会背景；而熟悉"古蘭經"下降的原因，便是了解經义最大的助力；不明白"古蘭經"下降的原因，往往易于誤解經义。哈里發欧默尔要委派谷达迈到巴哈賴去，有一个名叫查魯德的对欧氏說，谷达迈乃是一个縱酒之徒，欧氏道："誰是見証？"查魯德道："艾布·胡賴勒是見証。"欧氏轉过去对谷达迈說："谷达迈，我必須用皮鞭抽你，"谷达迈道："指主發誓！既使我飲了酒，哈里發也不能鞭打我。"欧默尔問道："为什么？"谷达迈道："因为安拉說过：'傳道而且行善的人，对于所用的飲食是毫無罪过的，倘若他們敬畏而且信道，并努力为善，然后敬畏而且行善，安拉是喜爱行善者的。'('古蘭經'：5:93)。我既是信主和行善的人，我起先畏主、信主，然后仍然是畏主行善；我曾追随穆聖参加过'白尔德尔之役'、'伍侯德之役'、'濠战之役'以及許多战爭。"欧氏問左右道："誰能駁斥他的言論？"伊本·阿拔斯答道："这节經文，原是寬恕过往，严禁未来的意思。因为安拉說过：'信士們！飲酒、賭博、祭偶、抽签，都是惡魔的行为。'"欧氏道："你說的不錯。"又有一个人去对伊本·买斯欧德道："你为什么讓

一个人在礼拜堂中憑私意乱注解"古蘭經"文？有人注解'那日濃烟滿布天空'这句經文的意思是世尽之日，濃烟熏人，人人如受感冒。"伊本·买斯欧德道："知之为知之，不知則說，安拉至知。这句經文的意思是，古萊氏人反对穆聖，穆聖遂祈禱安拉，讓古萊氏人遭遇約瑟时候那样的年代，叫他們感受飢荒的痛苦，以致吃死人的骨头。到了这样的日子，人們仰視天空，好似天空中滿布濃烟。"由此可知，不懂得"古蘭經"下降时的社会背景，往往是誤解經义的。

3．聖門弟子，有熟悉阿拉伯蒙昧时代的風俗習慣与言語行为的，有不熟悉的。熟悉蒙昧时代阿拉伯人朝天房的情形，便比較容易了解"古蘭經"里关于朝覲的經文。認識蒙昧时代阿拉伯人崇拜偶象的情形，便容易懂得"古蘭經"里关于斥責崇拜偶象的經文。

4．"古蘭經"下降时，已有犹太教徒与基督教徒在阿拉伯半島宣傳宗教了。"古蘭經"曾提到他們的行为，对于他們的信仰，也有駁斥。这类經文，若不先知道犹太教徒、基督教徒在阿拉伯半島的情况，是不容易明白的。

因为这四种原因，所以聖門弟子了解"古蘭經"的程度，很有差异；再傳弟子之时，尤为悬殊。

"古蘭經"注的来源有好几种：

1．傳聞的注解"古蘭經"的許多注解，是由穆罕默德傳述下来的。譬如"古蘭經"里"中禱"一字，穆聖解釋說：晡时的礼拜叫"中禱"。又如"大朝"一字，穆聖解釋說：牺牲日，朝天房叫"大朝"。諸如此类的注解，見于六种聖訓实录中的，不胜枚举。后来这类傳聞的注解，为一般傳述家、小說家增加附会者甚多。据聖訓学家的考証，这类注解，正确可靠的固然多，假托的也不少；一段經文而有兩个矛盾的注解，便可以証明有后

人伪造的了。因为这类矛盾的注解，絕不是二者都是傳自穆聖的。如"古蘭經"說："金銀若干格脫拉。""格脫拉"是一种重量單位名，根据艾奈斯的傳說，穆聖注解：一千"俄格叶"等于一格脫拉；又根据艾布·胡賴勒的傳說，穆聖注解：一万二千俄格叶等于一个格脫拉。一部分宗教学者，甚至完全否認这类傳聞的注解。大教長罕白里說：'古蘭經'注及战史，是沒有根据的东西。"經注学家对于这一类傳聞的注解，是不信任的，他們不以它为根据，而是尽自己的努力去了解經文，在他們看来，縱然这一类注解是眞实的，那也只是限于解釋經文字句的范圍。

年深日久，傳聞的經注，漸漸增多，后来傳到聖門弟子和再傳弟子的，也收入进去。伊斯蘭教初期，"古蘭經"注大概限于这一类的范圍。

2. 意見的注解　經注家憑依自己的心得注解"古蘭經"，就叫做"意見的注解"。經注家懂得阿拉伯人的言語習慣，知道阿拉伯人的言談范圍，借蒙昧时代的詩歌，而了解阿拉伯文的許多文詞与意义。經注家得着这許多工具的帮助，再憑依自己的見解，便能根据自己所認为正确的看法去認識"古蘭經"下降时的社会背景。聖門弟子这样注解"古蘭經"的很多，如伊本·阿拔斯和伊本·买斯欧德便是。譬如"古蘭經"說："当我同你們結約时，我將'圖尔'悬在你們的头上。""圖尔"一字就發生了許多不同的注解，穆查雪德說是泛指一般的山而言；伊本·阿拔斯說是一座山的本名；又一說是有树林的青山；再一說是沒有树林的童山。这种种注解之歧异，就是因为見解不同，并不是傳述錯誤。經注家对于經文的意义，有不同的意見，同样对于經文的文辞，也有不同的注解。

誠然，聖門弟子与再傳弟子对于这个問題，分为兩派主

張：一派不主張以意見注解"古蘭經"，一派主張以意見注解"古蘭經"。前一派如賽德·穆桑依白，他自己說道："有人問我'古蘭經'文的意义，我答道：我不解釋'古蘭經'。"又如伊本·西林說："我請俄拜德为我解釋經义，俄拜德說，你畏惧安拉吧！你庄重些吧！了解經义的人已經逝去了。"又如雪沙米·宾·阿尔瓦特說："我从来沒有听見我的父亲注解过一段經文。"后一派主張以意見注解"古蘭經"，他們以为隐藏研究經文的心得，無异于是隐藏学問。抱这种主張的人占多数，如伊本·买斯欧德、伊本·阿拔斯、伊克勒迈等人，都是主張以意見注解經义的。然而他們不贊成未具备各种知識的人輕率注解，譬如对于阿拉伯文沒有完全懂得，不能正确了解文章；或对于"古蘭經"沒有精深的研究，不能分辯其中綜合的或分析的文义者，都是不配注解"古蘭經"的。同时，他們也反对各派的人如穆阿台及勒派、十叶派，帶着派別的色彩去注解"古蘭經"，叫"古蘭經"合自己一派的主張。經注家最重要的信条，是应該使"信仰"跟随"古蘭經"，不应該使"古蘭經"跟随"信仰"。

以各人意見为注解"古蘭經"的基础，便是聖門弟子和再傳弟子注解"古蘭經"的文辞与意义时發生差异的原因，他們的意見不同，非常明显，几乎充滿于"脫百里經注"中。

阿拉伯蒙昧时代的詩歌、散文，阿拉伯蒙昧时代的風俗、習慣，伊斯蘭初期的情况，穆聖所遭遇的迫害，穆聖的迁都，历次的战役与禍端，产生教律的原因，敕降某节經文的社会背景……等，都是聖門弟子和再傳弟子注解經文的有力的根据。

3．基督教式与犹太教式的注解　还有一个泉源，也是多数經注家常常吸收的地方。原来，人类的理智，有一种穷根究底的習慣，这种習慣使經注家每聞一节經文，必追求它的究

竟。“古蘭經”說:“有一群廉潔的少年，帶着一只狗隐身于山洞中。”經注家必問那只狗的顏色是什么？“古蘭經”記載着一人被杀、先知母撒(摩西)命族人宰杀一牛：“你們以牛的一部分击尸身，死身便能复活了”。經注家便追問，是牛的那一部分？“古蘭經”說:“洪水泛濫，先知努海造船以載門徒”。經注家必問努海聖人的船是什么样的船？“古蘭經”叙述母撒的故事說:“有一个小孩被杀。”經注家必問，那个小孩姓甚名誰？“古蘭經”說:“你(伊伯拉欣)取四只鳥来，撕碎了分投諸山;然后你再呼喚它們，它們必很快地飞到你跟前。”經注家讀到此处，必問四鳥是什么鳥？“古蘭經”說:“郁苏福說:父亲啊！我夢見十一顆星同太陽圍着我，向我膜拜。”經注家必問十一顆星是那一类星？諸如此类，不胜枚举。經注家又見“古蘭經”曾指示創化之初的情形，他們就进而追問造化天地的始末。当“古蘭經”里提到有关先知的事情时，經注家必进而追根究底，求个水落石出。他們这种欲望，只有“旧約”和旧約的注釋才足以滿足。只有旧約注解里面的神話、傳說才足以滿足，当时犹太教徒奉伊斯蘭教的很多，犹太教式的故事，就流入伊斯蘭教徒中了。他們用这一类故事傳說来注解“古蘭經”，一般聖門大弟子如伊本·阿拔斯之輩，也是加以采用的。相傳穆聖曾說过:“有聖經的人告訴你們的話，不可过信，也不可抹杀。”但事实上，聖門弟子不但相信，而且还加以征引，讀者倘若翻开脫百里等人的“古蘭經注”，便可以得到很多这样的例子。譬如:“你們只見安拉与天神由白云中而来”这段經文，便出現了許多注解。当日，伊本·阿拔斯常和卡尔白·艾哈波尔在一起，听卡尔白的講述。伊本·赫尔东說的好:“阿拉伯人不是信士，也不是学者，而是不識字的游牧人;他們如普通人一般，要知道一些关于造化的原因、創世的情形、生存的秘密，便去領

教犹太教徒或基督教徒。而不知那时阿拉伯的犹太人也同他們一样，都是游牧人、所懂得的無非是普通教徒所知道的东西。这般犹太教徒、大半是希木叶利族而奉教的。他們后来改奉了伊斯蘭教，依然坚持創世、战史一类与教律無关的傳說。如卡尔白·艾哈波尔、瓦赫布·穆南比、阿布篤拉·宾·賽蘭便是这一流的人物。因此，'古蘭經'注里充滿了这类和教律無关的东西；应否遵从、又無法断定。而經注家們，过分寬容地接受过来，于是經注里便充滿了犹太教式与基督教式的傳說。"①

这个时代的經注家　这个时代，聖門弟子中从事注解"古蘭經"的，只有少数的几个人，注解較多的有阿里、伊本·阿拔斯、伊本·买斯欧德、渥白叶等人，其次为賽德·撒比特、爱施阿里、阿布篤拉·祖白尔諸人；我們現在只將前四人提出来說一說，因为这四个人把經注傳到各城学校的最多，这四个人在經注方面所以有广博的成就，首先是由于他們精通阿拉伯文，其次是由于他們常在穆聖的左右，使他們有可能熟悉"古蘭經"下降时的社会背景。同时，他們都不敢以个人的意見注解"古蘭經"，只有伊本·阿拔斯是例外，因为伊本·阿拔斯在青年时期，从聖門弟子求学，傳述聖門弟子的学問。这四个人如以傳述經注的多寡来論，应以伊本·阿拔斯为第一，伊本·买斯欧德第二，其次是阿里和渥白叶。然而这个次序，是指后人从他們傳述的多寡来定的，并不論其眞伪。后人假托伊本·阿拔斯和阿里而傳述的經注，似乎較其他兩人为多。其原因是，伊本·阿拔斯和阿里，都是先知后裔，假托二人而揑造的东西，容易得到后人的信仰与尊重。其次是阿里为十叶派最崇

① 伊本·赫尔东："历史緒論"，第367頁。

拜的人，十叶派为提高阿里的地位，不惜假托阿里的名义揑造。伊本·阿拔斯是阿拔斯王朝的祖先，阿拔斯人为要表揚祖先的光荣，又不惜假托伊本·阿拔斯，揑造种种傳說，以討好于王朝。譬如伊本·艾布·遮木賴說："阿里說，倘若有人要我注解'古蘭經'第一章的意义，足以使 70 支駱駝馱負的分量，我也能够做到。" 艾布·圖費尔說："我听見阿里演說时候說：你們問我吧？指主發誓，無論你們問我什么，我都能答复，你們問我'古蘭經'吧！指主發誓，任何节經文，我都知道他是在夜間降的，或是白晝降的，在平地降的，或是在山中降的。"这兩个傳說之虛伪，不待分析就可以断定。假托伊本·阿拔斯而傳述的經注，更是不胜枚举，任何一节經文，多少总有伊本·阿拔斯的意見；假托他的傳說，实在太多了。①

伊本·阿布德·哈康說：我听見大教長沙裴尔說，由伊本·阿撥斯所傳述的东西，只有一百段聖訓是可靠的。② 假使沙裴尔的話是眞的，則可以証明后来假托伊本·阿拔斯的伪造者之多，又可以証明后来的傳述家是怎样的善于作伪了。③

这种伪造的經注，其实也有它学术上的价值；伪造的經注，也不是胡乱編造的，在很多的情况下，乃是努力从事学术鑽研的成果。其沒有价值的地方，在于假托阿里或伊本·阿拔斯其人。

將后人所傳述的伊本·阿拔斯等人的經注概观一下，可以看出其內容不出上面提到的傳述的經注、意見的經注及犹太教式基督教式的經注三个来源。

聖門弟子以后，再傳弟子中也有一部分著名的傳述家，如

---

① 此处列举数十个傳述者的姓名，略去未譯。—— 譯者

② 苏郁退叶："阿尔依提高尼"，卷二，第 225 頁。

③ 此处列举数十个傳述者的姓名，略去未譯。—— 譯者

穆查雪德、阿脫邑、伊本·阿拔斯的釋奴伊克勒迈、賽德·朱白尔等，这班人完全是釋奴。他們从伊本·阿拔斯所傳述的东西，多寡不一；后来的学者，对于他們的信任也不一致。其中以穆查雪德由伊本·阿拔斯所傳的經注最少，却是最可靠的；所以大教長沙裴尔和聖訓家布哈利以及其他的学者，都十分信任他。同时也有一部分学者，不采取穆查雪德所傳的經注。根据伊本·賽德在"人物傳記"一書的記載：有人問艾尔麦詩：为什么一般学者不采用穆查雪德所傳的經注？艾尔麦詩說：因为一般学者，認为他常去領教奉伊斯蘭教的犹太教徒与基督教徒的緣故；① 但是却沒有一人否認他的忠实。阿脫邑和賽德·朱白尔二人是很忠实可靠的。伊克勒迈由伊本·阿拔斯所傳述的經注最多，他原为西非的伯伯人。后人对于他的傳述的評价，也很不一致。②

再傳弟子时期，犹太教徒和基督教徒改奉伊斯蘭教者漸多，一般人又喜欢分析"古蘭經"所指示的关于基督教与犹太教的事件，所以犹太教式与基督教式的經注，更加發展了。我們研究"脫百里經注"后，知道那类犹太教式的經注，大部是瓦赫布·穆南比傳述的。在前面提到过，瓦赫布·穆南比原是也門的犹太教徒，奉伊斯蘭教后，便將犹太教經典里面的傳說、故事，輸入伊斯蘭教，并非經过精細的思考，也不合于学术的研究。而伊斯蘭教徒也就寬容大量地接受过来，有如伊本·赫尔东所說的那样。至于基督教式的經注，則大部分是伊本·朱萊吉所傳述的。根据宰赫比的記載、伊本·朱萊吉原是罗馬人，是一个基督教徒。一部分学者說他揑造聖訓，为了享

① 伊本·賽德："人物傳記"，卷五，第344頁。

② 此处列举經典著者之姓名，略去未譯。——譯者

乐，曾娶妻90人。他是伊斯蘭教后第一个从事著作工作的人。[①] 他于伊斯蘭紀元80年生于麦加，死于150年。曾周游伊斯蘭各地，如也門、巴士拉、巴格达。[②]

聖門直傳弟子和再傳弟子时代的学者，已开始从事于經注的著作，他們的著作方法是同一的，他們先研究經文，然后又依循历代傳述者的世系，直溯到傳述的第一人，这个时期的經注著作，沒有遺留到現代来，遺留到現代的，是后一代人的著作，最著名的如脫百里。

* * *

任何一个时代的"古蘭經"注，都不免受那个时代的学术活动的影响。"古蘭經"注不啻是各时代的学术思想、宗教派别所反映出来的一个縮影。由伊本·阿撥斯到穆罕默德·阿布篤[③] 都沒有例外的。甚至無論將任何一时代的經注拿来研究之后，就可以知道那个时代学术活动的狀況，和那个时代所流行的学派、教派。

聖門直傳弟子及再傳弟子时代的經注，大抵限于字面的解釋。譬如"古蘭經"中："你們不可抽签預卜！"这一句話，原来是指蒙昧时代的阿拉伯人，出外之前，必抽签預卜，以测吉凶，而定行止；安拉禁止这种迷信，就降上面那节經文。当时的經注家，仅解釋詞义及其时代背景；但后来的經注家，却丢开这个原因不說，而把犹太教式、基督教式的許多傳說附会上去。在这般人的經注里，还找不着一点法律創制和教派之爭的踪迹。到"定命論"等教派产生之后，經注里才有教派之分，

---

① 伊本罕里："人物傳記"，卷一，第405頁。

② 伊本罕里："人物傳記"，卷一，第405頁。

③ 埃及近代著名哲学家，有"古蘭經注"及"伊斯蘭哲学"等著作，1905年卒。——譯者

每个經注家各人根据自己对于"善惡前定"，或"意志自由"的主張，以为注解經文的标准。后来法学的活动扩大后，經注家又才开始根据"古蘭經"的原文，創制律例。此外如經注里文法的規則，修詞的格式、倫理的标准……等，也都是在各种学术發展之后，才跨到經注学的領域里面去的。

第二章　聖訓学

"聖訓"(哈底斯)是指穆罕默德的言語或行为、或指示而言。穆聖以后，聖門弟子所傳述的言行也列入聖訓的范圍。原来聖門弟子，跟穆聖在一起生活，得亲聆他的言語，亲睹他的行为，便把从他所見所聞的言行傳述出来。后来再傳弟子，跟直傳弟子在一起生活，又从他們处間接听到。所以凡由穆罕默德或由直傳弟子，再傳弟子傳述的言行，都屬于聖訓（哈底斯）。

聖訓在宗教中的价值很大，它的地位仅次于"古蘭經"。"古蘭經"里有許多經文的意义是籠統的，或是泛指的，或是一般性的；穆聖的言行便闡明它，范圍它、指定它。比方："古蘭經"籠統地命人礼拜，沒有加以分析，穆聖便闡明礼拜的时間，礼拜的仪式。"古蘭經"禁人飲酒："飲酒、賭博、祭神、抽签全是惡魔的行为，你們远远的避免它！"然而，酒的眞意是什么？禁酒禁到什么程度？凡此种种，聖訓都予以詳細的說明。

同时，穆聖經历过的事件，对于問題的答复、对于战爭与和平的措置，諸如此类的事件，有的有古蘭明文的指示、有的沒有明文的指示。沒有明文規定，但經过聖訓解釋后，也和有明文規定一样，同是立法家創制的根据。因此，宗教家对于聖

訓异常重視。

穆聖时代、聖訓还沒有象"古蘭經"那样記录下来。穆聖曾命書写家記录"古蘭經",然而这班書写家,并未記录"古蘭經"以外的东西。反之,穆聖曾禁止門弟子記录聖訓,穆斯林在他的"聖訓实录"中,根据艾布·賽德的傳述,穆聖說:"你們莫記录我的言行,誰写了'古蘭經'以外的东西,叫他抹去。傳述我的言行,是無妨的;假托我的名故意揑造的,讓他身陷火獄。"布哈利根据伊本·阿拔斯的傳述說:"当穆聖病重痛苦之际說道:你們拿一个本子来,我为你們写下一本書,使你們以后不致迷途。欧默尔說,先知病情已經严重了,我們有了安拉的經典,已足够了。"

的确,有若干聖訓証明,在穆聖时代,已經从聖訓中写下許多篇章了。据布哈利根据艾布·胡賴勒的傳述:"征服麦加之年,賴易思族人杀死一个胡查尔族人,胡查尔族人又同样杀了一个賴易思族人。事为穆聖所聞,穆聖便騎上駱駝,对众人演說道:"安拉禁止在麦加杀人,安拉叫先知和信士保护着麦加。我之前和我之后的人,在麦加杀人都是非法的。从現在起,在麦加砍树伐木,是非法的;路拾遺物是非法的,为呼告失主而拾起遺物者無罪。杀人者,有兩种断法:或罰贖,或交給被杀的亲屬去偿命。"穆聖講到这里,一个也門人起来說道:"安拉的使者,請你为我們写下这段講詞来吧!"穆聖便对左右道:"你們为某人写下来!"此外伊本·阿慕尔也說:他在穆聖前,每有所聞,必記录起来。

一部分学者想調和上述兩段聖訓的矛盾說:穆聖禁止記录聖訓,乃是在"古蘭經"敕降之时,恐怕聖訓与"古蘭經"混淆起来。

总而言之,在这个时候,記录聖訓之事还未普遍,也沒有

記录的規定，如記录“古蘭經”那样。

穆聖死后，遺留下来已經記录起来的書籍只是“古蘭經”及若干未經記录的聖訓；那时候聖訓的傳述，多半是根据門弟子的記忆，而不是根据書本。

假使發生一樁事件，“古蘭經”里沒有明文的判断，而聖門弟子中有人記得穆聖时代也發生过类似的事件，穆聖当时已經有过判断；这也是为門弟子所傳述的一种聖訓。此外，如穆聖时代發生的战爭，以及他对于人們的許約、警告，都是門人傳述的資料。

一部分聖門弟子，不願意多傳述聖訓，因为，一方面恐怕流于錯誤，另一方面又恐怕人們重視聖訓而忽略了“古蘭經”。据谷尔圖比在所著“学术釋明集”中的傳述：“古萊氏・宾・卡白說：有一次我們要到伊拉克去，欧默尔陪送我們；到了哈蘭时，欧氏小淨后，对我們說道：‘你們知道我为什么送你們嗎？’从人道：‘我們同为聖門弟子，所以你送我們。’欧氏道：‘你們現在將到一个誦古蘭經嗡嗡然如蜜蜂之声的地方去；你們别以聖訓去分散他們的心；多教他們古蘭經的正确的讀法，少傳他們聖訓。你們去吧！我是你們的同伴。’古萊氏到了伊拉克，伊拉克人要求他傳述聖訓，古萊氏說：‘欧默尔禁止我們傳述。’”一部分門弟子，每聞人傳述聖訓，必求其証。据哈康的傳說：“有一个老妇人对哈里發艾布・伯克說道：‘我对我亡孙的遺产应当有繼承权。’艾氏道：‘我在天經里沒看見过这种規定，聖訓里也沒有这种說法。’艾氏又問左右，誰听穆聖說过这样的話。于是穆伊拉証明穆聖曾准許她承受遺产的六分之一。艾氏又問：‘还有誰听見？’于是伊本・买斯勒迈承認自己也是听見的。艾氏便断六分之一給老妇人。”穆斯林和布哈林二人引証艾布・賽德的傳述說：“有一次我和輔士坐談着，忽

然艾布·母撒神色恐怖地走过来。众人問他道:'你为何这样害怕?' 答道: '欧默尔召我去見他，我去时連請三次都未見我。'后来欧氏問艾布·母撒道: '你为什么不来見我?'答道: '我到門口連請三次，未見允許，故退回; 因为穆聖說道: 三次請見而未得允許，則应退出。'欧氏道: '誰是見証?'艾布·賽德为他証实了。欧氏对艾布·母撒說: '这确是聖訓，我不冤枉你。'" 相傳阿里每听有人傳述聖訓，必叫傳述者盟誓以見信。

因为伊斯蘭教初期，聖訓未經記录起来，聖門弟子的傳述，仅憑記忆，而穆聖自奉使命至死、二十三年的言行，后人难以尽記; 于是便有人假托穆聖之名，伪造聖訓。伪造聖訓的事实，大概在穆聖生时就已發生了。如穆聖說: "假托我的名故意揑造的，讓他身陷火獄。"这似乎已經有人伪造聖訓，他才說这样的話。穆聖死后，假托伪造，更加容易; 而考証眞伪，尤为困难了。穆斯林引証伊本·阿拔斯的傳述說: "以前我們常述聖訓，因为那时，还沒有假托聖訓的事; 如今有人自甘卑賤，随便作伪，我們便不再傳述聖訓了。"又說: "有一个叫白西拉的人，往見伊本·阿拔斯說道: '聖訓說……' 伊本·阿拔斯急忙拦着他不准他說下去，并掉头不顧。白拉西道: '伊本·阿拔斯，为什么你不听我說話?我把聖訓告訴你呀，你不願意听嗎?' 伊本·阿拔斯說: '有一个时期，我們每聞人傳述聖訓之时，立刻正眼注視着，傾耳恭听着; 自从有人自甘卑賤，随便作伪以后，我們除自己知道的，就不再听别人的傳述了。'"① 根据苏福揚·宾·俄依尼的傳述: "伊本·阿拔斯得到一个手卷，記載着攻击阿里的話，伊本·阿拔斯將大部分塗去，只留下手肘長的一

① 見穆士林: "聖訓实录"。

部分。他的意思是:这本冗長的手卷,几乎全部是假造来攻击阿里的,可靠者,不过仅有乎肘長的一部分而已,因此將虛伪的大部分抹去。"远征胜利后,波斯、罗馬、伯伯、埃及、叙利亞等战敗国的人民,奉伊斯蘭教者日多,而这班人对于伊斯蘭教的信仰,非常淺薄;于是,伪造聖訓之事,多到惊人的程度,甚至充塞于山野之間。最善于伪造的是阿布篤·克林·伊本·阿丁曾說:"当人們审判聖訓伪造家阿布篤·克林时,阿布篤·克林說:我造作的聖訓四千段,我以自己的私意判断某种为合义的,某者为非义的。"① 这阿布篤·克林乃穆阿尼之舅,有人以为他实在是摩尼教徒。他造作的聖訓,全是眞伪难分,使人迷惑的东西,当中有一部分还更改了教律。② 伪造聖訓之事是非常多的,如罕百里曾收集聖訓数千段,而他自己却說,眞实的沒有一段。又如布哈利"聖訓实录"共收聖訓七千段,重复的三千段;据說布哈利收集聖訓共得六十万段,都是在他的时代輾轉收集的,后来經过选擇考証后,他認为眞实可靠的仅有七千段。苏福揚說:"查白尔傳述聖訓約三万段,而我認为眞实的,沒有一段。"伪聖訓之多,由此可見。大概因为一部分伪造家以为伪造聖訓,对于道德沒有什么損伤,对于宗教亦沒有什么妨害。根据穆斯林引証穆罕默德·宾·雅合約傳述他父亲說过的話:"在我看来,一般廉潔的人,最虛伪的事,莫过于假造聖訓。"穆斯林解釋这句話說:"造作伪聖訓之事,成为一般廉潔者口头習慣,并非蓄意作伪的。"一部分人,心存善念,自以为凡所收集者,全是正确的。这样的人原是忠实的,不过輕信人言;于是人們往往为他們的忠实所欺哄,而接受了他們所

---

① 見穆士林:"聖訓实录"。

② 見阿尔巴格达底:"教派之分歧"。

傳述的东西。如伊本·穆巴勒克是一个忠实的人，然而他对任何人的傳述都是接受的。又有一部分人以为倘使傳述的言詞正确，則虽假托于穆聖也不要紧。哈立德·宾·賽德曾引証穆罕默德·宾·賽德傳述他父亲的話："假使傳述的言詞善良，我看是不妨假托的。"又如艾布·札尔法便造出了許多用意善良的聖訓。还有一部分人，以为造作使人希冀福澤，恐怖罪罰的聖訓是可以的。瑙威說："所以一般近似廉潔的無知之人，便相繼造作这类的聖訓了。

伪造聖訓的原因：

1. 政爭　如阿里与艾布·伯克之爭，伊本·祖白尔与阿布篤。馬立克之爭，倭馬亞人与阿拔斯人之爭；这都是伪造許多聖訓的原因。伊本·艾布哈底德在所著"辞章之道注釋"中說："歌功頌德的伪聖訓，开始于十叶派，他們为了歌頌阿里而造作了許多聖訓以攻击敌人，如'弓手'的聖訓，'进攻魔井'的聖訓……等①。艾布·伯克一派看見十叶派如此，便也为艾布·伯克伪造了許多聖訓，和十叶派相对……。于是，十叶派更把伪造聖訓的范圍扩大，甚至指一部分門弟子及再傳弟子为叛徒。……艾布·伯克一派則拚命攻击阿里和阿里的兩个兒子，有时攻击他們思想上的毛病，有时攻击他們政治上的錯誤，有时攻击他們貪恋塵世。其实兩派人的褒貶都是無謂的，以阿里和艾布·伯克二人的彰明昭著的德行，絕不需要他人以宗派来加以标榜的。"②

閱讀許多聖訓之后，必感覚其內容不是拥护倭馬亞人、或阿拔斯人、或是十叶派人、就是反对他們。如相傳穆罕默德提

---

① 此处列举若干伪聖訓篇章之名、約十行，因不易查出它的內容，故略去未譯。——譯者。

② 伊本·艾布·哈底德："辞章之道注釋"，卷三，第 17 頁。

到穆阿威叶时曾說："眞主啊！你从罪罰与审判上保护他，你把經典傳授給他！"又如阿慕尔曾傳述过这样一段聖訓："穆聖說过，阿里的子孙不是我的后裔，而是安拉的托付者、信徒中的廉潔者。"伊本·阿勒法曾說过，关于贊揚聖門弟子的伪聖訓，大部是伪造家編造出来迎合倭馬亞人与貶責哈申族人（穆罕默德和阿里之族）的。①

为頌揚阿拉伯部族而編造的伪聖訓，也屬于这一类。当时各部落常常互相爭夺領导权、互相夸耀荣誉与高貴。于是，便出現了夸荣賽誉一类的聖訓，有如詩歌一样。因此，如歌頌古萊氏人、麦地那人、瓦吉奈人、木基奈人、艾斯勒麦、伊法尔人、爱施耳利人、希木叶利人……的聖訓，便到处都是了。

一方面，阿拉伯人伪造聖訓，同波斯人、罗馬人爭荣；另一方面，波斯人、罗馬人、埃塞俄比亞人、土耳其人，也編造聖訓，同阿拉伯人比美。②

乡土观念也是伪造聖訓的一个原因，任何一个大地方，都有若干伪聖訓夸耀它。麦加、麦地那、伍侯德山、也門、叙利亞、耶路撒冷、埃及、波斯……，都有若干伪聖訓来加以頌揚。总之，党派、宗族、乡土……等等观念，都是伪造聖訓的最主要原因之一。

2. 哲学和法学派别之爭　宗教哲学家对"定命論"，"意志自由論"等等問題、意見分歧、主張不同；于是各造聖訓，以为自己的学派辯解；甚至許多瑣碎微末为穆罕默德所未接触过的問題，以及敌对学派的名称，敌对学派首領的姓名，攻击敌对学派及其首領的言論……等，都产生了許多伪聖訓的明

---

(1) 伊本·艾布·哈底德："辭章之道注釋"，卷三，第17頁。

(2) 这一类聖訓，收集在"聖訓易知录"中者很多。

文。在教律方面也是这样，許多不同的法学派别中，几乎都有聖訓，或支持这一派或那一派。譬如在艾布·哈宜法看来，正确的聖訓很少，伊本·赫尔东說，艾布·哈宜法只承認十七段聖訓是正确的。但是在艾布·哈宜法自己的著作中，却又充滿了数不清的聖訓。他引証的聖訓，有的很近似法律条文。此处不能一一列举这一类伪聖訓的例子。

3. 有一部分伪装的学者，为了博取王公大臣們的欢心，而伪造聖訓去逢迎討好。如相傳："伊雅斯·宾·伊伯拉欣去見哈里發迈赫底，知道迈赫底欢喜玩弄鴿子，伊雅斯便为迈赫底講述了一段聖訓：'必須有駱駝、战馬和鳥的人，才足以和人爭胜。'迈赫底听后，賞給他一万底耳汗(銀幣名——譯者)。当伊雅斯站起来要走出去的时候，迈赫底对他說：'我看你的后腦，簡直是一个对穆聖說謊者的后腦，穆聖并未提到'鳥'字；又說：'伊雅斯这样說，無非为了討好于我們而已。'"①

4. 有些人过分夸張善行，过分强調"副功"，因而伪造聖訓者，認为凡不違背教律中"合义"与"非义"的，都許可伪造聖訓。于是在聖訓書中，充滿了頌揚个人德行的东西。如瓦赫布·宾·穆南比这个人，并未見过穆聖，而居然也有若干聖訓表揚他。聖訓書中，又充滿着頌揚古蘭篇章的东西，如相傳伊斯美·努哈曾將"古蘭經"的每一章都加以頌揚，并解釋讀了某一章便获得某一种善报；他有时說是根据伊克勒迈的傳述。有时說是根据伍白邑·宾·卡尔白的傳述。这一类聖訓，都被傳录在"白塔威經注"中每一章經文的末尾。有人問伊斯美·努哈道：这些聖訓从何而来？伊斯美答道：我看見人們只注意艾布·哈宜法的法典和伊斯哈格的聖战史，他們都不再背

① 見苏布退："穆士林聖訓实录注釋"，卷二，第152頁。

誦"古蘭經"了，因此，我編造了这一类聖訓，促使人們重視"古蘭經"，以符合安拉的意圖。①

同样，在神秘派哲学中也滲入不少这一类聖訓，許多故事也和聖訓混淆起来了。

5. 伪造聖訓的另一个更重要的原因是：由于人們过分强調經訓，对于任何学問，必須和古蘭、聖訓紧密結合，才加以重視，除开經訓以外的学問，便認为沒有多大价值。因此根据"創制"而产生的律例，便远不如根据聖訓而解釋的律例有价值。甚至这个时期的很多学者，竟根本否認創制的律例，認为沒有任何价值。一部分学者幷誣蔑从事創制的人。有若干好的格言和教訓，由于是来自印度、希臘、波斯，或来自新旧約的注釋，就很不受重視；人們便將这些外来傳說，全部染上伊斯蘭教的色彩，以便人們能够接受。于是聖訓便成为他們假托伪造的一道大門，他們毫無忌憚地作伪。因此在聖訓中，便有揑造的律例、有印度的格言，有瑣罗斯德教的哲学，有以色列式和基督教式的教訓。

*　　*　　*

伪造聖訓引起的混乱，使一般忠实学者很煩惱，他們从事于考証、辯伪和澄清的工作，而且采取了各种途徑。

首先研究聖訓的傳述系統，就是研究历代聖訓傳述者的世系：某甲傳自某乙，某乙傳自某丙，某丙傳至某丁……，一直追溯到穆罕默德本人。研究傳述系統后，可以考証出傳述者是忠实的，还是虛伪的；傳述者是不是有揑造聖訓以宣傳异端的可能。穆斯林的"至聖实录"在序言中曾引証伊本·西林的話："聖訓研究家在起初本来是不追究世系的，到政爭的禍乱

① 苏布退："穆士林聖訓实录注釋"，卷二，第125頁。

發生后，才开始追究傳述者的历史：如果屬于正宗派，便接受他們的傳述；如果屬于异端派，便不接受他們的傳述。”

聖訓研究者，对傳述者作研究分析：誰是可靠的，誰是不可靠的。將不可靠的傳述者和历史傳录者的破綻發現出来。

大多数的聖訓研究家，認为聖門直傳弟子，全是忠实可靠的，并未以惡意指責他們，相信他們中的任何一个人都是不会說謊的，有少数的学者，对待直傳弟子也和对待其他的人一样。安薩里說：指掌管前古后今各民族的安拉發誓：直傳弟子的正派是明显的，因为安拉使他們成为正派人，曾在天經里贊揚他們。我們对他們是相信的，除非其中有人明知而故犯惡罪。因此，对于他們的可靠問題，不必再加考查。……有人主張，直傳弟子的情况和别人一样，应当加以研究。有人又認为，直傳弟子在初期是正派的，到政爭与仇恨發生之后，情况就發生变化了，流血之事也出現了。故对直傳弟子就必須加以研究……。后来有人对“直傳弟子”（苏哈白）一字的解釋，認为是專指跟穆罕默德在一起，不离其左右的人而言。”①

其实，即使在直傳弟子时代，他們互相間也似乎是有評議的。把某些人看得高一些，某些人又低一些。前面提到：直傳弟子中有人听見别人傳述聖訓，必向傳述者追問証据，甚至追問得很广泛。据艾布·胡賴勒傳述了下面一段聖訓：“抬灵柩的人，必須先作小淨。② 因为誰也不知道，他的双手是放在什么地方过夜的。”但伊本·阿拔斯不接受他的傳述，他說抬一个干木匣，不需要作小淨。又相傳：“盖斯的女兒法提瑪曾說过：她的丈夫离弃她后，穆聖并未判断費用和住宅給她。而是

① 安薩里：“阿尔木斯討西斐”，卷一，第165頁。

② “小淨”为伊斯蘭教徒在祈禱前的仪式，即洗面部和兩手、兩足。另外有“大淨”仪式，即沐浴全身。——譯者

对她說：你到媼姆买克圖木的兒子家里去守限吧！因为他是一个瞎子（意卽可以不必顧虑男女嫌疑——譯者）。但是欧默尔不相信她这段傳述。說道：你們不要憑着一个妇人的話，抛弃了天經和聖訓。我們不知道她說的是眞或是假；她記忆得正确或是不正确。阿綺涉說：难道她不畏惧安拉嗎？"① 象这样的事是很多的。

总之，聖訓研究家——特别是在后一时期，对于直傳弟子的可靠是肯定的，并未对任何人加以指責，也沒有指出是什么人伪造聖訓。他們的批評与駁击，只是对直傳弟子以后的人。

教派之爭对于傳述者的肯定与否定影响特别大，正宗派人否定十叶派中的許多傳述者，甚至認为凡十叶派人有关于阿里伯人的聖訓傳述，都是不正确的。仅承認阿布篤拉·宾买斯欧德的門人的傳述。同样，十叶派人也否定正宗派的傳述者，十叶派人只承認本派人傳述的聖訓。这一派人所肯定的，另一派人加以否定。宰赫比說："沒有兩个学者共同肯定一段不太可靠的聖訓，也沒有兩个学者共同否定一段可靠的聖訓。"这話虽然有些夸張，但是也可以看出对聖訓的看法是如何紛歧了。例如有关伊斯蘭初期历史学家伊斯哈格的評价問題：格它得認为伊斯哈格有生一日，学問在人間就存在一日；尼撒伊却認为伊斯哈格并非飽学之士；苏福揚認为伊斯哈格之飽学無可置辯；而达勒·古圖比則不但否認了他，而且否認了他的父亲。馬立克甚至說，他不过是一个說謊的人……。

聖訓学者考証一段聖訓之眞伪，曾制定了一些原則，此处不再詳述。他們对于聖訓傳述系統之重視，甚于对聖訓原文之重視。很少从原文去研究，是否合于穆聖时代的社会背景？

---

① 見苏布退："穆斯林聖訓实录注釋"。

是否与当时的事实相抵触？是否仅仅是一些哲学的文辞，而不符合穆聖的言談習慣？是否在"分析"或"界說"方面近似教律条文？这样就原文本身从事研究者，十不得一，甚至如布哈利这样对聖訓学有精湛研究、有高度成就的人，也不能免。有若干聖訓，若根据历史事实和生活体驗去研究，本来应当完全否定的，然而布哈利却只从傳述者的方面去研究而加以肯定。如："百年之后，世界上不再有生物的存在。"又如："每日清晨若用棗七粒，直到当日深夜，不会中毒、中魔。"这样的聖訓，布哈利竟認为正确。

聖訓学家根据聖訓的强弱，把聖訓分为几类：一类称为"連續的聖訓"，一类称为"單傳的聖訓"。"連續的聖訓"是根据許多忠实可靠的人直溯到穆聖；这一类聖訓对学术是有益的。有人說，这一类的聖訓仅有一段。也有人認为"連續的聖訓"不超过七段。"單傳的聖訓"沒有連續的傳述者，大多数法理家和法学家認为这一类聖訓，对于学术沒有什么价值。但如果具有一定的正确性时，可以遵行。他們又根据"單傳聖訓"的强、弱，將它分为若干类。

* * *

聖門弟子傳述聖訓有多有少。傳述最多者为艾布·胡賴勒，穆民的母亲阿綺涉、伊本·欧默尔、伊本·阿拔斯、查比尔、艾奈斯·宾·馬立克……等人。艾布·胡賴勒傳述 5,374 段，阿綺涉傳述 2,210 段，伊本·欧默尔和艾奈斯的傳述大約与阿綺涉相等。查比尔和伊本·阿拔斯所傳約 1,500 段以上。此外，欧默尔傳述約 537 段，但实在由他傳述的不过 50 段。① 这班人所以能多所傳述，乃由于他們跟穆聖生活的时期很長，

① 伊本·哈茲木："宗教与教派"，卷四，第 138 頁。

从穆聖听到的話較多。

艾布・胡賴勒为也門道斯族的人、原名阿布篤拉，或阿布篤・拉合曼，外号艾布・胡賴勒，意卽"小猫之父"。他自己說过："我当初王家牧羊，我有一支小猫，夜間我將她放在树上，白天我讓她跟着我。因此，人們称我为小猫之父。[1]他于伊斯蘭紀元 7 年奉伊斯蘭教，常常追随在穆聖的左右。哈里發欧默尔派他到巴哈賴做地方官；不久免去。后来欧默尔又起用他，他辞而不就，住在麦地那，死于伊斯蘭紀元 57 年。

伊本・古太白王所著"阿尔麦阿里弗"中引証艾布・胡賴勒自己的話說："我出生时就是一个孤兒，孤苦流浪；为了飽腹而出卖足力，做过爱宰瓦尼的兒女布斯萊的雇工，她們坐息的时候，我在旁边侍候；她們乘騎的时候，我在一旁歌唱。后来安拉將她嫁給了我，感謝安拉使宗教建立，使艾布・胡賴勒成为一个首領。"伊本・古太白說，艾布・胡賴勒是一个善于詼諧的人，曾傳下一些有趣的話語。[2]

上面提到，絕大部分聖訓在当时并未記录下来，仅憑記忆而傳述。艾布・胡賴勒不仅傳述从穆聖直接听到的，还傳述从旁人間接听到的，有一次他傳述一段聖訓："遺精之后，可以不齋戒。"阿綺涉否認这段聖經說："穆聖有一次遺精但無夢；黎明时沐浴后，仍举行齋戒。"艾布・胡賴勒听見后說："她比我知道，我不是直接从穆聖听到的而是从法茲萊听来的"。[3]

艾布・胡賴勒傳述聖訓之多，很受聖門弟子的指責。穆斯林在所著"至聖实录"中曾引証艾布・胡賴勒的話說："你們認为艾布・胡賴勒傳述聖訓太多，安拉是鑒查者，我原是一个可

① 見伊本・愛西尔："聖門弟子傳記"。
② 伊本・古太白："阿尔麦阿里弗"，第 94 頁。
③ 苏布退："穆士林聖訓实录注釋"，卷二十，第 175 頁。

怜人，以服侍穆聖而得飽腹；当时迁士們忙于到各市場經商、輔士們忙于管理自己的財富。”又說：“他們詫异艾布·胡賴勒傳述聖訓太多——安拉是鑒查者——，他們認为为什么一般迁士和輔士傳述的不多。我把原因告訴你們：因为当日輔士們忙于农事，迁士們又忙于到各个市場經商，而我則不离开穆聖左右，所以他們听不到的，我听得到，他們忘却了的，我能記得。”

哈乃飞派遇到他所傳述的聖訓，若是跟“比較”法抵触的时候，便不采用。譬如关于扎上駝、羊的乳头，使乳貯藏数日，讓乳囊丰滿，欺騙买者，关于这个問題的处理办法，艾布·胡賴勒曾傳述一段聖訓：“你們不要把駝、羊的乳头扎上。假使有人購买了扎过乳头的駝、羊，又挤过了它的乳，則有兩种断法：如买者願意要，就留下来；如不願要、則退还卖主，賠偿半升棗子。”有人說：“艾布·胡賴勒并非法学家，这段聖訓跟比較法是有抵触的，因为挤了駝、羊的乳，又把駝、羊退回卖主，这就是侵犯了他人的財物，必須等价偿还，而半升棗子并非等价。”

一般伪造者，借艾布·胡賴勒傳述之多，又假托他的名义，伪造了許多聖訓。

阿綺涉是穆聖妻室中最受寵爱的。穆聖从麦加迁到麦地那約六、七个月之后，娶她为妻，一直和穆聖居住在麦地那。穆聖死的时候，她十八岁，便开始参加了政治生活。她指責鄂斯夏，又和阿里打战。她异常聰明，懂得“古蘭經”，熟悉蒙昧时代的文学。她在聖門弟子中有崇高的地位；关于宗教問題和教律問題，聖門弟子都向她領教。她既聰明，又和穆聖共同生活，所以能傳述很多聖訓，尤其是一般聖門弟子不易知道的、有关家庭事务的問題。死于伊斯蘭紀元 58 年。

聖門弟子各有自己的門徒，师承于他們，根据他們而傳述；于是在各个时代，便形成了若干"傳述系統"，各个系統都認为自己的系統才是正确的。直溯到艾布·伯克的系統是：伊斯馬仪·宾·艾布·哈立德——盖斯·宾·艾布·哈基姆——艾布·伯克。直溯到欧默尔的系統是：祖赫里——撒里姆——撒里伯之父——撒里姆之祖欧默尔。直溯到艾布·胡賴勒的系統是：祖赫里——賽德·宾·穆桑伊伯——艾布·胡賴勒。直溯到阿綺涉的系統是：俄拜篤拉·宾·欧默尔——哥希姆——阿綺涉……。

*　　*　　*

伊斯蘭紀元一世紀过去了，哈里發中还沒有人正式搜集聖訓，就是說还沒有集合直傳弟子和再傳弟子，把他們所占有的，而且認为可靠的聖訓搜集起来，編輯成書，分送各个城市，作为标准本子。也許有人想到这样做，但那是异常困难的事。因为穆聖死时，門弟子达十四万人，人人都听过一段兩段聖訓。甲听到的乙未听到；乙听到的，甲未听到。况且門弟子又分散在各方，要搜集聖訓，必須將他們統統集合在一起，从事講述和編写工作，这是不容易做到的。縱然將他們統統集合起来，可是又如何能够將所听到的，所看見的全部講述出来呢？这需要記忆，而記忆又有賴于联系。因此聖訓之編集，几乎成为無法克服的困难。但是从以后發生伪聖訓的弊病而論，如果当日門弟子們將所知道的聖訓，記录成冊，未經記录者，禁止傳述，則对于伊斯蘭教人，是很有用处的。

哈里發欧默尔似乎曾經有过搜集聖訓的念头。根据祖赫里引証伊本·祖白尔的話說："欧默尔决定搜集聖訓后，便和聖門弟子商量，門弟子們贊成他的意見。經过一月的时間，欧默尔不断地向安拉祈求啓發，但最后决定打消。他对聖門弟

子說:'我原来提意搜集聖訓,可是我想起过去有經典的人(指一神教——譯者),也曾在天經之外,写了一些書本,后人遂抛弃經典而举行他們所写的書本。指主發誓!我不能用任何东西来掩盖天經。'"

后来,哈里發奥馬·阿布篤·阿箕子时,也有意搜集聖訓。根据馬立克所著"穆宛脫聖訓实录"的記載:奥馬写信給艾布·伯克·宾·穆罕默德說:"你注意搜集穆罕默德的言行,把它記录下来,我害怕学者們死后,聖訓就会消失了。"又据艾布·奈斯姆在"伊斯法汗史"中的記載:"奥馬曾写信給各地方長官:'你們注意穆聖的言行,把它搜集起来!'"

但是,我們找不到奥馬搜集到了些什么,可能他照顧不及,而他的后繼者也沒有加以重視。到哈里發曼苏尔时,再提到这个問題。伊本·賽德在所著"人物傳記"中曾引証馬立克的話:"曼苏尔去朝覲时对我說:'你將你的著作抄录成冊,每一个伊斯蘭城市分發一本,命人們遵行,不准越出本子的范圍。'我答道:'穆民的領袖!别这样做,因为他們曾听到历代傳述的聖訓,而且都加以遵行;讓每个地方的人們自由选擇吧!'"其实,曼苏尔的意思恐怕不仅是要馬立克編集聖訓集,令人們遵行;可能是要指定馬立克的著作,为伊斯蘭教的正式法典,令伊斯蘭各地遵行。这种动机在馬立克自己的著作"希勒叶"一書中更为明显。"希勒叶"中引証馬立克自己的話說:"哈倫拉施得告訴我,他有意將'穆宛脫聖訓实录'一書悬挂在麦加大寺中,讓人們遵行。我說,不要这样做,聖門弟子的意見不一致,又散居各方;他們每一个人都是正确的。"

总之,伊斯蘭初期,还沒有广泛地搜集聖訓,仅賴口头和記忆而傳述。虽有人从事記录,也不过是为自己个人記录而已。

伊斯蘭紀元 2 世紀，各城的人們才开始搜集聖訓，但也不广泛，而是搜集各人自己所認为正确的。伊本·哈哲尔在"布哈利聖訓实录注釋"中說："首先搜集聖訓的是勒比尔·宾·苏白哈(伊斯蘭紀元 160 年卒)和賽德·宾·艾比俄尔瓦(伊斯蘭紀元 156 年卒)二人，以及許多三傳弟子。除大教長馬立克在麦地那著'穆宛脫'外，阿布篤·买立克·宾·朱萊哈在麦加，奥查尔在叙利亞·苏福揚在庫法，侯馬德在巴士拉，都从事聖訓的編輯。还有許多教長，各人根据自己的学識能力进行編輯。"有的依照法典的分类，如"穆宛脫"，如布哈利和穆斯林的兩部"实录"；有的依照傳述者的次序，如根据艾布·胡賴勒的傳述、艾奈斯的傳述、罕白里的傳述……等等。这是在阿撥斯王朝时代，不屬于本書研究的范圍。

*　　*　　*

聖訓，無論是眞实的或伪造的，对于在伊斯蘭世界傳播文化，是有巨大影响的。因为研究聖訓的人很多，各城市的学术活动，差不多都是圍繞着聖訓学。無論直傳弟子或再傳弟子，他們的学术名望，全是建立在"古蘭經"經学与聖訓学上，而聖訓学的范圍，尤为广闊。其原因是，聖門弟子們常常旅行各方，周游城市。他們到处互交所長，因此学术、思想得以輾轉交換；甲地的学者，得到乙地的学問，乙地的学者，得到甲地的学問。結果，学术的活动儿乎有一致的趋势。

根据罕白里的記載，麦地那人查比尔听說阿布篤拉·宾·屋奈士知道一段聖訓，便立刻購买一支駱駝騎着，經过一月的时間，到达叙利亞，学習那段聖訓。①若讀聖訓学者的傳記，便知道他們大多將大半生精力消磨在旅途中。此外，他們

① 阿尔·格斯特拉尼："布哈利聖訓实录注釋"，卷一，第 206 頁。

还有書信往还，麦地那的馬立克和埃及的賴伊士，經常有書信往还，对聖訓和法律問題进行辯論。

借着聖訓的研究与傳述，各种学术文化得以散播于伊斯蘭世界。以伊斯蘭历史来說，跟战史、个人傳記以及民族的优秀傳統一样，在最初就是采取聖訓的方式，流傳各地；經过了时代的变迁，才被人編写为書本的。譬如：伊本·雪沙米的"穆罕默德傳"及白拉祖里的"战史"等，在起初全是依照聖訓的方式，聖訓的笔法。又如古代列聖事迹，以及有关的历史，先載于"古蘭經"里，其次聖訓扩大它的范圍，再加講述家的渲染，最后乃成了故事。又如格言諺語、倫理标准，以及希臘、印度、波斯的哲学，一般人使用伪聖訓的方式，使之流傳人間，而名之曰宗教。这种借宗教为名的教訓，其影响于人，較世俗的教訓还要大得多。况且聖訓又是許多民法、刑法、宗教仪式……等各种律例广闊的泉源。

所以聖訓是伊斯蘭教初期的学术文化最丰富的史料。

第三章 法律学

蒙昧时代汉志的阿拉伯人是游牧人(見都印人)，或近似游牧人，还沒有組織政府，也沒有国王根据自己的权力去抵抗外来的进攻。当时仅是一些部落，人民众多的大部落，又分为若干小部落。每一个部落中，各个成員的关系，就是血緣的关系，血統相同的人民，——根据他們的說法——合起来就成了一个集团，一个部落的成員，得享受部落的保衛与救助，同时各个成員則負着捍衛部落的責任：为部落流血牺牲，为部落抵抗敌人，服从部落的風俗習慣，遵行部落的宗教信仰。一个部

落有一个長老，为它的首領，管理人民。長老的被选，或以貴族的資格，或以年高德望。長老对外代表整个的部落。長老的权力，乃依靠族人的公意，不是憑恃个人的武力。

一个部落有一个部落的風俗習慣。各部落有的距游牧生活很远，有的距游牧生活很近，所以有些習尙是共同的，有些是不同的。每一个部落有一个"仲裁"，他根据本族的習俗、經驗，裁判族人的爭执。"韵文集"中記載："艾克賽米·宾·賽伊費自己說，他是蒙昧时代阿拉伯人的裁判者。"迈伊达尼說："阿米尔·宾·宰尔布是阿拉伯人的裁判者，他的裁判無人能及，他的智慧無可比拟。"我們若讀一讀阿拉伯的文学書籍，一定可以看到：阿拉伯人有时听長老的判断，有时听教士的仲裁，有时又听見解端正、善于調解的人的排解。各人的專职是什么，很难区别。但事实上無疑是有区别的。

仲裁者裁判的时候，既不根据法典的条款，也不憑依通行的原則，乃是憑依他們的習慣与傳說，而習慣与傳說則或以經驗为依归，或以信仰为标准，或根据从犹太教所得到的知識去裁判。这种建立在風俗習慣上的裁判，沒有刑罰的处分。發生糾紛的双方，不一定要受裁判的束縛。判决的案件，双方同意則遵守，不同意則充其量不过惹起族人的忿恨而已。

阿拉伯文学告訴我們，阿拉伯人爭为領袖的故事。阿拉伯人往往兩人同爭为領袖，無法解决，便去請求一个"仲裁"为之判断。胜利者，則族人感到高貴和荣誉，失敗者則認为是卑賤和耻辱。这类故事为我們証明：所謂的"裁判者"就是公証人。他們并沒有政府賦予的权力，——因为那时还沒有所謂的政府，無从賦予权力，——也不是凡有爭执的人都应受約束于他們的裁判。他們不过是平日为人公正，善于排解，熟悉于历史宗系的人。所以族人有了糾葛，就去請他們排解。布哈利"聖

訓实录”載着一段伊斯蘭以前發生的杀人案件：“有一个哈申族的人，受古萊氏另一个支族人(哈申族屬古萊氏族的一支——譯者)的雇用。他赶着主人的駱駝，行在途中，遇着一个同族的人，那人的大袋繩子断了，就要去了他的駝纏。到了驛站，主人清点駱駝，發現一支駱駝沒有纏繩，就問道：‘为什么这支駱駝沒系上纏繩？’哈申人答道：‘原来沒有纏繩！’問道：‘为什么沒了纏繩？’随卽以手杖痛击哈申人，以至于死。哈申人將死时，恰遇一个也門人从面前經过。哈申人問道：‘你能为我报一个信嗎？’那人道：‘可以的。’哈申人道：‘到了集会之期，你在麦加喊道：“古萊氏人呀！”倘使他們答应你，你又喊道：“哈申人呀！”倘使他們答应你，你又問阿里在那里。找着阿里后，你告訴他：某人为一根纏繩杀了我。’哈申人囑咐完就死了。再說那个杀哈申人的古萊氏人回到麦加后，阿里去問他：‘我們的族人怎样了？’答道：‘他在途中害病死了，我已經把他好好的安葬了。’过了一会，那报信的也門人赶来，把死者的囑托告訴阿里。阿里对那凶手說：‘現在有三条路，任你选擇：或以一百支駱駝为抵偿；或者是你的五十个族人出来保証你沒有行凶；或者是我們杀了你。’”①

这个故事，为我們說明了蒙昧时代阿拉伯人的裁判制度的情况。

伊斯蘭教以前不久，麦加政治制度和裁判制度，似乎已具有相当的規模，这由当时麦加人对于公务的分配，便可以看得出来。他們將公共职务分为十項，由十个族分别管理。②如管理天房者、管理泉水者、招待外宾者、主持軍事者、执掌旗纛

① 見布哈利：“至聖实录”，“賭咒章”。

② 見伊本·阿布德·朗拜：“文学串珠”。

者……。这种种职务的分配中，包括有关裁判的职务。蒙昧时代的裁判由艾布·伯克主持，抵偿金和罰金等等公款，也由他管理。同时，在麦加已經由古萊氏的各族共同組織了貴族会議。他們联盟起来，保护麦加的人，不論是远亲或近鄰，不論是自由人或奴隶到了麦加，就受保护，古萊氏人保障他們的权利，他們受到冤枉，必为之伸雪。

在伊斯蘭以前，麦地那在律例方面，也具有相当的規模，因为麦地那人在伊斯蘭教以前就与犹太人共同杂居，犹太人根据旧約及旧約的注釋，創制不少的律例。他們在日常事务中，就是遵循犹太教人的律例。

伊斯蘭教兴后，对于阿拉伯蒙昧时代的法律，換言之，对于阿拉伯的風俗習慣，有承認的、有否認的、有更改的。承認者如用"賭咒"裁判，穆斯林和尼撒伊等人根据一个聖門弟子的傳述，有这样的記載：穆罕默德聖人在"麦地那人中判断一件杀人案，嫌疑犯是一个海邑巴尔的犹太人，穆聖采用了蒙昧时代賭咒裁判的習慣。又如对朝天房、婚姻、离婚、聘金等等制度，便作部分的更改。如养义子的風俗，擲石交易的習慣……等，便根本加以廢除。諸如此类，不再詳述。

*　　*　　*

穆罕默德在麦加住了十三年，在麦地那住了十年。在麦地那居住的这个时期，才是眞正立法的时期。这个时期的"古蘭經"已經包括着若干律例。并产生了解釋新生事件的聖訓。这兩种东西——"古蘭"与聖訓——就是伊斯蘭教立法的兩个最大的泉源。

"古蘭經"　讀者已經知道，"古蘭經"是零星下降的，历时二十三載，在麦加降的占三分之二，在麦地那降的，占三分之一。

在麦加产生的"古蘭經"篇章，差不多沒有关于民法、刑法及社会制度的經文。它全是解釋宗教的原理，信仰眞主、聖人、末日，命令人类实行高善的道德。如：公正、行善、踐約、恕人、敬畏唯一之主。禁止人类犯罪作惡。如：奸淫、杀戮、活埋女兒、使用小秤、小斗，禁止人們悖逆眞主等，麦加篇章里面，甚至关于宗教仪式，如礼拜、天課的經文，也是籠統的，并不是象麦地那篇章那样的分析明显。在麦加时所謂的"天課"，乃是指自由施舍和行善的意思，沒有一定的范圍，也沒有特定的制度。所謂的"礼拜"，乃是一种泛指的祈禱，并不是每日按时的五次祈禱。麦加篇章宣傳伊斯蘭教的教訓，以"家畜章"为最明显。

至于世俗的事务，如商業、債务、利息等；刑事如杀人、偷盜；社会制度如婚姻、离异等，这完全包罗在麦地那篇章里面。麦地那篇章包括律例最多者，为"黃牛章"与"妇女章"。麦加篇章以宗教原理为主，麦地那篇章以宗教律例为主。其原因是非常明显的：因为宗教的原理，照邏輯性和重要性都应当在宗教律例的前面。宗教律例近似国家的法律，必須国家建立，基础稳定之后，才談得到法律的創制的。而伊斯蘭教的政治基础是到麦地那时代才逐漸巩固的，在麦加，还是宣傳一个新宗教的时期，最初几年，奉教的人非常稀少。

"古蘭經"里关于律例的經文，并不很多。全部"古蘭經"約六千节，解釋律例的經文不过二百节。甚至有些經文，法律家称为"律例的經文"，也还是勉强的說法，由前后文的語句，看不出是律例，如："一般的伪君子到你面前說道：'我盟証你是安拉的使者。'安拉知道你确是他的使者，安拉証明伪君子乃是欺謊的人。他們借盟誓为幌子。"解釋这节經文"我盟証"一字为誓辞，乃是牽强的。又如："安拉造化馬、騾子、驢子，以

便你們乘騎裝飾。安拉造化你們所不知道的。”以这一段經文解釋禁止吃馬肉、騾子肉和驢子肉，也是牽强的說法。又如：“我以考賽尔仙池賞賜你，你礼拜安拉吧！你宰献牺牲吧！”以这段經文为伊斯蘭教徒应牺牲献祭的証据，也是牽强的。諸如此类的例子很多。

“古蘭經”的次序是默示的，并不依照历史的先后，也不是分类排列。所以律例的經文沒有集在一塊。同一性質的律例，而見于一处的，仅有关遺产、有关离婚等少数的經文而已。因为“古蘭經”的第一个目的是在建立宗教的基础，闡明安拉的一性，陶冶人类的心性，确立倫理的原則。至于制定律例，那只是其次的目的了。所以“古蘭經”里有若干律例的經文，还是由第一类經文中抽繹出来的，乃是用劝誡的方式，并非通常法律的条文。譬如：“信主的人們！飲酒、賭博、祭神、求益，乃是惡魔的行为，你們应該远离，以便你們得到成功。惡魔情願你們因飲酒、賭博而互相仇恨，并阻止你們紀念安拉和立行拜功。你們將戒除嗎？你們应当服从安拉，应当服从天使，应当防备罪惡，倘若你們違背命令，那么，你們須知，我的使者只負明白地傳达的責任。”

“古蘭經”的律例多半和当时發生的事件相适应。人們有了什么爭执，就去請穆罕默德排解，然后便有默示下降，解釋断法。譬如：有一个安脫法族的人，代他的孤侄管理遺产。侄子成年之后，要求自主，他不肯交出。二人便去見穆聖，請求判断。于是便有下面一节經文：“你們以孤兒的財产还孤兒，你們莫以純潔的財产掉換不潔的財产。莫鯨吞他們的遺产，因为那是很大的罪惡。”又如蒙昧时代与伊斯蘭教初期的麦地那，有人死后，遺下一妻，由另一妻的兒子或其他近亲拿一塊巾帕盖在她的头上，便有处置她的特权了：願意娶她，就和她

結婚，不給什么聘金，死者給过的聘金，就算是他給的聘金了。願意嫁她，就嫁出去，而享受她由死者所得到的聘金，不讓她拿去一文。假使不娶不嫁，就將她扣禁起来虐待她，逼着她用死者給她的聘金贖买自由；或是讓她死后，承繼她的聘金。有一个名艾布盖的人死了，抛下一个妇人，名叫庫白衣沙。死者的兒子（另一妇人所生）就用帕子抛在她的头上，和她結了婚，不久又抛弃了她，断絕她的衣食，肆意的虐待，逼着她用聘金贖买自由。庫白衣沙受不过虐待，去見穆聖，陈訴她的狀况，穆聖說：你且回去靜候着安拉的默示。麦地那的妇女。听到这个消息，都来見穆聖，訴說她們也受着庫白衣沙所受的痛苦。于是安拉默示道："信主的人們！强迫着繼承妇女乃是非法之事，你們不要为貪圖她們的所有，而虐待她們！"①

有时社会上發生一樁局部的事件，因而产生解釋整个事件的經文。譬如遺产問題："他們請你解釋，你說道：安拉为你們解釋，一个人死后沒有兒子只有一个姊妹，那么姊妹得承繼死者的一半遺产。"

讀者由上面庫白衣沙的事件，便可以知道伊斯蘭教初期的阿拉伯人——甚至麦地那人，——对于伊斯蘭教法律沒有規定的事件，仍然依照蒙昧时代的習慣去处理，伊斯蘭对于那些習慣，或加以承認，或加以更改。有些奉了伊斯蘭教的麦地那人，关于裁判問題，甚至要固执蒙昧时代的陈規。脫百里历史中說：麦地那的一个伊斯蘭教徒和一个犹太教徒發生爭执，兩人不去見穆聖，却去請求占卜者判断。那个犹太人知道穆罕默德不会冤枉他，要去見穆聖，然而那个自称奉伊斯蘭教的人却不願去見穆聖，宁願听占卜者的裁判。因此，安拉默示

① 尼沙浦里："古蘭經下降的原因"一書，記載这一类的例子很多。

道:"你沒看見嗎？那般自称信仰安拉降給你的經典和你之前的經典的人，他們要求惡魔的裁判，他們已奉命不信仰惡魔，惡魔要使他們深入迷惑。""指主發誓，他們不算信道，除非他們發生爭执后求你裁判，毫無难色地遵从你的判断，絕对地服从你。""你們願意蒙昧时代的裁判嗎？誰比安拉更能裁判信主的人呢？"这些經文，或許就是"古蘭經"里最初号召伊斯蘭教徒应該服从伊斯蘭教法律的明文了。

我們可以說麦地那的"律例的經文"乃是跟着麦地那的社会变迁而下降的。我們如果研究"律例的經文"下降的历史，又用經文和当时的社会事件互相映証，便可以正确地認識伊斯蘭教徒的社会發展的狀况，正确地了解"古蘭經"文籠統的、或分析的、特殊的、或泛指的意思。沙退白在所著"阿尔·母瓦法哥特"一書中說:"要了解'麦地那篇章'的經文，必須求証于'麦加篇章'的經文，要了解'麦加篇章'后期的經文，必須求証于'麦加篇章'前期的經文。根据下降的先后次序去加以理解。"① 就是这种意思。在麦加时，"古蘭經"提倡和平，到麦地那初期，产生号召聖战的律例。以后又扩大关于战爭的律例。在麦加时，籠統地命令人們举行自由的施济，到麦地那則制定了課賦的范圍与課賦的使用。凡此种种，都是跟社会的变迁与發展相适应的。經文的下降，完全适合于伊斯蘭教徒的狀况。又如"古蘭經"在起初对犹太教徒是和平的，到犹太教徒迫害伊斯蘭教徒后，便产生号召严厉、号召战爭的經文了。有若干蒙昧时代的習尚，本来是为伊斯蘭教所厭惡的，如飲酒。伊斯蘭教因为要維系人心，不願一次断然的禁止，起初准許飲酒，待时期成熟、命令可以通行之时，才断然禁止。（伊斯蘭教

① 沙退白:"阿尔·母瓦法哥特"，卷三，第244－245頁。

禁酒分三个时期，第一期述飲酒益少害多，第二期，禁止醉后礼拜，第三期才絕对的禁止。——譯者）

伊斯蘭教的律例是分期漸进，顧及当时的社会的，所以“古蘭經”里出現“廢止的經文”。这無論是“默示的律例”或“創制的律例”都免不了。安拉說：“我廢止一段經文，我又敕降一段再善的或同等的經文。”又說：“当我用一段經文代替另一段經文的位置的时候，安拉最知道他所敕降的。他們說，你乃是造謊者，他們大多数人是不知道的。”“脫百里經注”中說：“所謂廢止經文，卽非义的改为合义的，合义的改为非义的，允許的改为受禁的，受禁的改为允許的。”廢止經文的理由，就是因为人类的福利乃是跟着时代的变迁而随时不同的。在伊斯蘭立法中就有这样的事。伊斯蘭教在先制定：死了丈夫的妇人，应守限一年才得出嫁：“死了丈夫的妇女，叫她們守限周年。”后来又改为守限四月另十日：“死了丈夫的妇女，叫她們等待四月另十日。”聖訓也有廢止的，穆聖說：“我从前禁止你积蓄献祭品，現在你們可以积蓄了。”“我从前禁止你們游坟墓，現在你們可以游坟墓了。”

据沙退白的研究：“麦加篇章”的經文很少廢止的。因为“麦加篇章”多半是关于信主独一、反对多神、提倡道德……的經文。这类的經文，如果有所廢止，那是不合理的。經文的廢止，只限于某些关于宗教的律例，那是在麦地那才發生的。

“古蘭經”中有关律例的經文，涉及人类各方面的事件：关于教律的，如礼拜、齋戒、天課、朝天房；关于商業的，如貿易、借貸、利息；关于刑事的，如凶杀、偷窃、和奸、搶劫；关于家庭秩序的，如結婚、离婚、承繼遺产……等等。从这些一直到国家大事，如战爭、伊斯蘭教徒与敌人的关系、和約的訂立、战利品的处置……等。“古蘭經”对于这一切，只是籠統的、概括的

指示，并未作个别的分析。“古蘭經”命人礼拜，并沒有規定礼拜的时間、仪式；命人繳納天課，并沒有分析課賦的种类和数量。其他的律例也是这样。分析的工作，是穆聖用言行来解釋的，“古蘭經”不过大体指示而已。

伊斯蘭立法工作是一种新的、改革的工作。对于蒙昧时代的制度改动很多。伊斯蘭律例限制多妻的数目，增加妇女的自由，变更蒙昧时代阿拉伯人的婚姻与离异的制度，建立和蒙昧时代相反的繼承法。蒙昧时代的妇女、小孩都沒有財产承繼权，必須能出征打仗的壯丁才能繼承財产。① 伊斯蘭教給予妇女以財产繼承权。这个制度很使人心受到震动。伊本·阿拔斯說：“伊斯蘭教規定妇女、兒童、父母（死者之父母）的繼承法后，阿拉伯人十分討厭。他們說：为什么妇女能繼承財产的四分之一或八分之一，女兒得繼承半数，兒童也得享受遺产呢？他們都不能打仗，不能获取战利品。”② 因为阿拉伯人的不滿，所以“古蘭經”对于妇女的繼承权特别叮嚀，多次的重复。这是“古蘭經”解釋律例的情形，我們在此处不能作全面的叙述。

*　　*　　*

穆罕默德生时，伊斯蘭教还有一种法律，就是“聖訓的法律”。聖訓与“古蘭經”的分别是：“古蘭經”的文字和意思，都是安拉默示的，聖訓的文辞却是穆聖口說的；聖訓解釋了許多“古蘭經”文，如解釋拜功的仪式与时間，課賦的数量与条件。穆聖解釋这一切，或用言語，或以行为。临时發生的事件和糾紛，穆聖以言辞判断，而不以“古蘭經”为判断。他的解釋和判

① 脫百里：“古蘭經注”，卷四，第185頁。
② 脫百里：“古蘭經注”，卷四，第86頁。

断、言語和行为，以及他所嘉許的……，都是伊斯蘭教的法律。凡确定为"聖訓的律例"后，就等于"古蘭經"的律例，然而我們前面已說过，后来發生假托伪造之事，所以要分别眞伪，是非常困难的。

"聖訓的律例"是很多的，"古蘭經"籠統指示的地方，聖訓分析它；泛指的地方，聖訓范圍它；还增加若干"古蘭經"所沒有的东西。所以古代的学者很注重收集聖訓的工作，曾用法典的分类法，將聖訓分門别类地編輯起来。①

这兩种东西——"古蘭"与聖訓——就是穆聖时代伊斯蘭教立法的兩个泉源；由此可以說明伊斯蘭教的法律是建立在神意上的。它的泉源就是"安拉"，任何权力不能違反它，任何权力，不能越出明文的范圍。不过沒有明文規定时，立法家可以根据"古蘭"与聖訓的原則，从事創制。所以伊斯蘭教的法律和創制的法律大不相同。創制的法律，立法家有解釋、更改、廢除的自由；神意的法律是不能这样的。伊斯蘭教的立法家和历代哈里發的自由，不能超越出体会"古蘭經"明文的范圍，也不能超越出辨别聖訓的眞伪的范圍。沒有經訓明文規定的，才可以进行創制。

* * *

穆罕默德死后，默示断絕了，伊斯蘭国家的幅員很迅速地扩大了。伊斯蘭紀元 14 年征服大馬士革；17 年征服叙利亞的全部及伊拉克；21 年征服波斯；56 年穆斯林达到撒馬尔汗。在西方，20 年占領埃及、西非；至 93 年而征服北非，夺取了西班牙。远征胜利后，伊斯蘭教人获得了空前未有的財富，享受了空前未有的丰裕生活。战敗的各国，原是富庶之邦，握

① 安薩里："阿尔·木斯討西斐"，卷二，第 355 頁。

着那个时代的最高的文化。如波斯、伊拉克所表現的波斯文化；埃及、叙利亞所表現的希臘文化。伊斯蘭胜利后，并沒有擄掠破坏的行为。伊斯蘭的远征是有秩序的远征，远征軍后面随着大批宗教学者，教师、法学家；远征軍到什么地方，他們跟到什么地方。穆斯林在战胜后，遇到了許多重大的問題——許多关于生活的問題，需要法律的解釋；那些問題全是他們在阿拉伯半島所沒有遇到过的，所以沒有律例加以規定。例如灌溉制度吧！各地的灌溉情况，不同于阿拉伯半島的灌溉情况；伊拉克的水利灌溉又不同于埃及的水利灌溉。又如財政事务吧，这是十分繁难的問題，各国的財政事务，决不象阿拉伯的財政事务那样單純。其他又如軍队的整理，战敗人民的待遇，和战敗人民的关系，对伊斯蘭教徒与非伊斯蘭教徒的租稅征收，阿拉伯人所不知道的婚姻制度与司法制度，阿拉伯人的簡單生活所沒有經历过的种种罪惡事件以及內政、外交……等；这一切的一切，都出現在伊斯蘭教徒的面前，使初期的立法家遇到了繁难重大的問題。"古蘭經"和聖訓里又沒有明文来分析这些个别的問題。于是，伊斯蘭便产生了另一种法律，即"意見的法律"或"类比的法律"。

因此，許多聖門弟子，在沒有經訓明文的时候，就用他們的意見解釋法律。历史学家、聖訓学家、法学家傳述了許多聖門弟子用正确的意見来解釋的法律問題。穆罕默德剛剛死的时候，聖門弟子立刻遇到一个重大的立法問題；就是誰是穆聖的繼承人？麦加的迁士呢？麦地那的輔士呢？还是在迁士中产生一个領袖，在輔士中产生一个領袖？倘若是推一人繼承穆罕默德，那末誰是最合法的？"古蘭經"与聖訓的明文，都沒有提到这个問題，这样除了用"意見"解决外，沒有别的办法，后来就有了"賽基法会議"的产生。历史家叙述"賽基法会議"时，

告訴我們：聖門弟子如何应用他們的“意見”，如何从各方面研究問題。

艾布·伯克剛剛得到众人的拥戴，做了第一任哈里發，迎头又遇着拒絕繳納租稅的問題。一部分居民虽信奉了伊斯蘭教，虽举行了礼拜仪式，但却拒絕繳納天課。艾布·伯克怎样处置呢？天經、聖訓沒有指示办法。艾布·伯克便征求大家的意見。欧默尔說：“我們如何能同他們打战呢？穆聖說过：‘我奉命同人們战爭，但是只要他們說过‘除安拉外，别無主宰’后，我就得保护他們的生命、財产。除非是取之以义。”艾布·伯克說：“穆聖不是說取之以义嗎？向他們征收天課，不是同命他們礼拜一样的合义嗎？”

再說如关于搜集“古蘭經”的問題。艾布·伯克主張不可搜集“古蘭經”，欧默尔主張搜集“古蘭經”，經过一番辯論后，艾布·伯克才接受了欧默尔的意見的。

又如有关遺产繼承問題：一个人死了，遺下祖父和弟兄，究竟祖父应繼承遺产呢？还是弟兄更应繼承？这样的問題，“古蘭經”沒有明文規定，只是說死者之父与弟兄同受遺产。艾布·伯克和伊本·阿拔斯主張祖父比弟兄更应繼承，賽德撒比特、阿里、欧默尔和另外一些人，主張弟兄和祖父共同繼承。

又如有关分配战利品的問題，也發生不同的意見：麦加的迁士和麦地那的輔士能平均分配嗎？欧默尔說：“我們不能讓免强奉教者（輔士）和舍家輸財者（迁士）一律平等。”艾布·伯克說：“他們同是信奉安拉的，安拉会报酬他們。今生是有尽头的。”艾布·伯克坚持着自己的主張，讓迁士与輔士一律平等。艾氏死后，欧默尔繼为哈里發，改变战利品的分配，实行他的按等級分配的主張。

一个人死了，遺下父母与妻室，他們去請求賽德·撒比特

处置遺产的分配，賽德判給母亲三分之一。伊本·阿拔斯說："在安拉的經典中，你从什么地方看到母亲应受三分之一？"賽德說："我有我的意見，你有你的意見！"

根据肯迪在所著"法官傳記"中的記載，埃及法官伊雅德·宾·俄拜篤拉写信給哈里發欧默尔，請求解釋一个問題。欧默尔回信說：关于这个問題，并無依据，你可以用你的意見解决。①象这样的例子很多。

总而言之，多数聖門弟子，在沒有經訓明文的时候，曾用他們的見解解釋律例。考"意見"一字，在伊斯蘭教初期时，乃是"公道"的意思。換句話說，就是对"公道"与"亏枉"所表示的正确的意見。伊本·古泰白解釋"意見"的含意道："意見就是为寻求眞理、經过思想的参悟而發表出来的主張。"我且举几个例子来說明，当日聖門弟子怎样研究問題；怎样由問題的各方面推敲；怎样应用他們的見解。欧默尔曾提出死者的祖父和死者的弟兄，誰最应該承繼死者的遺产的問題，后来賽德追述道："我同欧默尔激烈的爭辯这个問題，我当时主張弟兄应当优先承繼，我为他举了一个例子，我說一个树根，生出一个树干，树干又發出兩个旁枝。連接和滋养兩个枝子的，是树干，而不是树根。难道穆民的首領沒有看見，兩个枝子彼此間的距离比和树根更接近些嗎？我举了这个例子后，欧默尔仍坚持祖父比弟兄应当承繼遺产的主張。——当我追忆此事时，我已贊成欧氏的主張了。"②

有人被他父亲的一个女人伙着情人杀害了，有人为死者到欧默尔前伸冤。欧默尔犹豫着：究竟叫一人偿命呢，还是二

① 肯迪："法官傳記"，第344頁。

② 伊本·盖伊姆："掌印大臣傳記"，卷一，第365頁。

人偿命？阿里对他說道："你告訴我吧！假使几个人合偷一支羊，每人各分了一塊，你是否將几人都判处断手？"欧默尔道："是的。"阿里道："那么合謀杀人，也是一样，应該二人抵罪。"欧氏采納了阿里的意見，命杀二人。并說："假使全薩那城的人同謀杀人，我一定杀全城的人。"①

有一个妇人死了，遺下丈夫、母亲、母弟及同胞弟兄，死者的遺产承繼問題，發生了糾紛。欧默尔为他們判断："丈夫受遺产之半，母亲受六分之一，母弟受三分之一。"而同胞弟兄却毫無所得，有人对欧默尔道："难道他們不是同母所生嗎？"欧氏很以为然，遂重新分配，使同胞弟兄也得同受遺产。

有人問阿里：飲酒的人应受何罪？阿里道：酒后必乱言，乱言者必以言語伤人。因此飲酒与乱言誣人的罪一样。

这些例子，都足以說明伊斯蘭教初期立法思想的情况。

聖門弟子中，最能以意見解釋問題者，首推欧默尔，后人傳述他的言行很多，这是对伊斯蘭教人有益的。欧默尔所遇到的种种法律問題，不是他前后的人所遇过的。在他的手里，远征胜利，建立城市。文明諸邦，如波斯、罗馬全在伊斯蘭統治之下，这是过去从来沒有过的事情；欧默尔所处置的政治的、經济的、文化的种种問題，絕非后代的法学家能望其項背。所以伊斯蘭教法学家称欧氏为"立法的栋梁"。

欧默尔应用的"意見"，其实远远超出了我們所說的范圍。我們所說的"使用意見"是在沒有經、訓明文的时候，而欧氏是越出这个限度的。欧氏以为天經聖訓的律例，是注重人生的福利，所以他研究經、訓对于人生的福利之所在，然后再使同样的福利，保存在他所創立的律例中。这和現今注重法律的

---

① 伊本·盖伊姆："掌印大臣傳記"，卷一，第365頁。

精神，不拘束于条文字面的意思，十分相近。欧氏解的法律問題很多，举出一二，以为例証：

“古蘭經”說：“施济惟及于貧困者、乞食者、主持施济者，并用之以維系人心。”經文規定，为了維系人心，可以施贈錢物；穆罕默德曾把財物送給一部分人，使之安心于伊斯蘭教。如曾給艾布·苏福楊、安格勒尔、阿拔斯·宾·米尔达斯、索福瓦、俄雅納等，每人一百支駱駝。后来索福瓦說，穆罕默德原是我最厭恨的人，自他給我百支駱駝后，他成为我最爱戴的人。艾布·伯克为哈里發时，俄雅拿、安格勒尔二人又向艾氏要求土地，艾氏便签了字据，分給二人土地。欧默尔走来將字据撕为粉碎說道：“安拉已光荣伊斯蘭教了，安拉不需求你們，若你們安分便罢，否則我們以利劍相周旋。”① 看吧！欧默尔以为伊斯蘭教微弱时施济錢財，維系人心，是伊斯蘭教的福利；至伊斯蘭教强盛后，便用不着这样做了。

飢荒之年，犯偷窃罪者，欧默尔不处以割手之刑。相傳哈特布的几个仆人偷了某人的一支駱駝，有人將他們帶来見欧默尔，他們立刻認罪了。欧氏喚哈特布的兒子阿布篤·拉哈曼来說道：“你們的仆人，偷了某人的駱駝，他們已經承認了。”說罢命割数仆之手。將帶去执刑之时，欧氏忽然喊住，对哈特布的兒子說道：“啊！指主發誓！我本来要割他們的手，然而若不是你們的苛刻，他們决不敢把非法当做合法的。我釋放他們，必須重重的处罪你們。”②

伊斯蘭教初期的立法，已有从“意見”發展为“商議”之趋向。白阿威根据买伊蒙·宾·迈赫蘭的傳述：艾布·伯克遇

---

① 見阿尔·才伊勒耳：“搜集正确聖訓的标准”，卷一，第299頁。

② 見阿尔·才伊勒耳：“搜集正确聖訓的标准”，卷三，第32—33頁。

着有人發生糾紛，請他判断时，他首先参考"古蘭經"，若在"古蘭經"里得着判断的方法，就照着判断，否則再根据聖訓判断；聖訓無明文則向大众征求意見道："現在有如此如此的一樁案件，你們知道穆聖处置过同样的案件嗎？"如此，或許有人告訴他，穆聖曾經判断过。如果再不能解决时，他便集合一般头領、長者商議，众人的决議，便是他判断的办法了。欧默尔时代，經訓沒有規定的，便参考艾布·伯克的决案，再不能解决，則召集首領会議，依据大众的决議解决。

賽尔赫西在所著"阿尔·买布苏退"中說：欧默尔虽精通法律，也常常和聖門弟子商量。發生事件时，欧氏对左右道："你們去請阿里来！請賽德来！众人来后，欧氏就同他們商議，尊重他們的决議。"

沙尔白說："欧默尔接到一樁案件后，有时用一个月的功夫和左右商量。今日呢，一个会議，可以判断百樁案件。"

賽德·穆桑依白說："阿里問穆聖道：'安拉的使者！假使發生一樁事件而沒有天經的明文，也沒有你的教訓，应如何处置？'穆聖道：'召集一般学者或信士，和他們商量，不要以个人的意見独断。'"

舒来哈說："欧默尔对我說：你們遵聖訓判断！假使你們不完全知道穆聖的判断，可依从正直領袖的办法；若再不知道先例，可以提出自己的意見和一般学者廉士商量。"

但是沒有人制定一种固定的原則来解釋"会議制度"是怎样的情形？被諮詢者是那一等人？商議的价值在那里？凡此种种，都是急需一些原則来說明的。西班牙的阿拉伯人在这方面，有一种很好的办法。他們組織諮詢会議，由哈里發指定若干諮議員。这不是本書研究范圍，不再多論。

总之伊斯蘭教初期，曾有"意見的律例"产生，許多大聖門

弟子如艾布·伯克、欧默尔、賽德、撒比特、穆阿士都曾以"意見"裁判許多案件。据我們看来，"意見派"的首領，首推欧默尔，欧氏之后为伊拉克的伊本·买斯欧德。伊本·买斯欧德私淑欧氏，最佩服欧氏的意見。

假使讀者知道伊拉克的学問乃是由伊本·买斯欧德傳下来的，而艾布·哈乃飞則是伊拉克学派的首領，那么一定可以知道伊拉克学派为什么以"意見"和"类比"著称了。

伊斯蘭紀元一、二世紀，意見派已經流行，已經有"意見派"的名称。或称为"主張意見的勒比阿派"。勒比阿是意見派的首領，为再傳弟子中最重要的人，是大教長馬立克的老师，原来是一个釋奴。許多再傳弟子或三傳弟子都是屬于"意見派"，如哈桑·白索里。意見派的中心所以在伊拉克，有三个原因：1. 受伊本·买斯欧德的影响，伊本·买斯欧德傾向于以意見解釋法律，他的老师欧默尔也和他一样，以"意見"为主。2. 根据伊本·赫尔东的說法，流傳于伊拉克的聖訓甚少，因为聖訓大多流傳于穆聖及大弟子的故乡——汉志。3. 伊拉克是一个文化区，受波斯、希臘文化的影响很深，文化高的地方，常以立法的眼光处理問題，对法律的需要比游牧区域更为迫切。急需法律而聖訓又少，自然便不得不使用"意見"了。①

和"意見派"对立的是"聖訓派"。聖訓派产生于聖門弟子，如阿拔斯、祖白尔、伊本·欧默尔、伊本·阿慕尔等。聖訓派中有再傳弟子沙尔白者曾說："如果他們傳述聖門弟子的話就遵循他們，如果說自己的主張便弃而不顧。"倘使有人問聖

① 此处解釋"意見"一字的字义，及一些瑣碎例子，約一頁余，略去未譯。——譯者

訓派的人一个問題，他知道有經訓的明文，便为之解釋，否則就不表示意見。相傳有人問薩林·宾·阿布篤拉一个問題，薩林說："我不知道。"那人道："告訴我吧！安拉端正你的見解。"薩林道："不！"那人重复要求道："我是接受你的意見的。"薩林道："那能如此！或許我把我的意見告訴你，而你走后，我又另有一种主張，那时我已經找不着你了。"大教長罕百里的兒子阿布篤拉說："我問我的父亲道：假使一个城里，有一个聖訓派的人，他的傳述眞伪难辨，另外还有若干意見派的人。一旦發生什么事件，究竟应該領教那个聖訓派的人呢？还是領教那几个意見派的人？"他答道："应該領教那个聖訓派的人。不太可靠的聖訓还强过意見派的人哩！"[1]

聖訓派所以發生于汉志，和意見派所以發生于伊拉克的原因恰恰相反。聖訓派有兩个特点：1. 他們的根据限制在聖訓的范圍內，最厭惡發表意見，由許多傳說看来，可以証明他們最怕有人請他們解釋新發生的事件，他們攻击意見派的主張。2. 最信任聖訓，縱使是不太可靠的，他們考查聖訓的条件非常寬容，使它居于"意見"之前，如上面罕百里所說的那样。

前面已經說过，聖訓派的产生，就是开伪造聖訓之風的間接的原因。因为有一般不忠实的学者，遇着一个問題时，既沒有經訓的明文，本派的主張又不許用意見解釋，遂不得不伪造聖訓了。阿諦格·宾·祖拜丁說："馬立克教長編輯'穆宛脫聖訓实录'时，搜集聖訓，共得万段；馬氏逐年考訂，才删減成为現存的样子。假使馬立克再活几年，或許会全部抛弃的。"伪聖訓之多，由我們手边那有的法典書籍看来，也可以証明的；就以最著名的哈乃飞派的法典来說，大教長哈乃飞在当时

---

(1) 沙退白："阿尔·毋瓦法哥特"，卷一，第81頁。

曾以意見派著称，然而哈乃飞派的法典，無論那一項細則，都有一兩段聖訓做根据。其实那些聖訓大部分是伪造的，眞实者很少；所以一部分学者以为哈乃飞派的法典有許多部分是微弱的。①

*　　*　　*

"意見派"与"聖訓"派的爭执十分厉害，彼此攻击，互相丑詆，各造聖訓，以为助力。聖訓派傳述，穆罕默德說："不久以后，必有人端坐在椅子上，傳述我的教訓；他說：在你們与我們之間，有眞主的經典，經典認为合义的，我們就認为合义，經典議为非义的，我們就認为非义；穆聖所禁止的，就如經典所禁止的一样。"② 意見派也傳述，穆罕默德說："凡說是由我所傳述的，你們同經典对証，合于經典者，就是我說的，背于經典者，就不是我說的。安拉引我于正道，我如何能違反安拉的經典？"③ 这可以为我們解釋历代教典中所以矛盾百出的原因了。后人傳述艾布·伯克、欧默尔、买斯欧德等人，有时贊成"意見"，④有时又斥責"意見"，也是十分矛盾的。一部分学者，曾努力調合这些矛盾。他們以为有些問題，用"意見"解釋是很应贊美的，有些問題用"意見"解釋是应斥責的。据我們看来，这种矛盾的由来，一則是受兩派人的影响，二則是受一部分不顧眞理、不畏安拉的人的穿凿伪造。

相傳勒比阿向賽德·宾·穆桑邑白詢問关于砍断妇人手指的罰金断法，問他砍去一指罰金若干？答道：罰駱駝 10 只；問砍去二指罰金若干？答道：罰駱駝 20 只；問砍去三指罰金若

① 見阿尔·才伊勒耳："搜集正确聖訓的标准"。
② 沙退白："阿尔·母瓦法哥特"，卷四，第 7 頁。
③ 沙退白："阿尔·母瓦法哥特"，卷四，第 9 頁。
④ 伊本·盖伊姆："掌印大臣傳記"，卷一。

干？答道：罰駱駝 30 只；又問：砍去四指罰金若干？答道：罰駱駝 20 只，勒比阿說：为什么受伤愈多，罰金愈少了？賽德說：你是伊拉克人呀？我說的乃是聖訓。

* * *

"意見派"与"聖訓派"之外，还有一个"中庸派"，既不抹杀"意見"，也不忽視"聖訓"。他們主張：若沒有經訓明文規定的問題，可以有条件地使用意見解釋。馬立克教長和沙裴尔教長就是这一派的首領。

他們精密的研究"意見的立法"后，制定出几个条件和原則，就成为"类比的立法"。經过种种的条件限制后，范圍漸漸狹小，而不出下面这条原則："無明文的問題，如果和某一个有明文的問題的情况相似，就依照办理。"

各家派別，虽然分歧，但經过不断的研究、探討，法律学遂得有明显的进步。就是伪聖訓也是有益于立法的，因为伪聖訓不是毫無根据，随便說出来的，多半是用法理思想研究推敲出来的結果，然后才放在"聖訓"的模型里面。

現在且把伊斯蘭教初期的法学史作一个概括的叙述：

四大哈里發时代，麦地那为哈里發的中心，那里住着許多大聖門弟子，他們的学問是很广博的。艾布·伯克执政的时候，遇着許多急需解决的問題，如果沒有經訓的明文时，艾氏就諮詢聖門大弟子，他是否委任过誰为法官已不可考。只知道国事繁重以后，他曾將司法的任务，托付欧默尔。

欧默尔繼任哈里發后，远征胜利，才任命法官分赴埃及、叙利亞、伊拉克各地。城市之中，除法官外，还有一些聖門弟子及再傳弟子，熟悉本地的風俗、習慣以及生活的狀况、社会經济的情形。他們懂得"古蘭經"和聖訓；沒有經訓的問題，也能發表"意見"。这班人遇着有人請他們解釋問題的时候，

他們就为人解釋。他們解釋过的問題，就成了后人遵守的規律，換句話說，前人的法律主張，就是后人遵守的律例。我們曾說过，当时麦地那城的人多遵循欧默尔之子阿布篤拉的主張，麦加城的人多依从伊本·阿拔斯的見解。此外，庫法人随伊本·买斯欧德，埃及人随伊本·阿慕尔。因为当时新發生的事件很多，过去又沒有法律的規定，所以他們的法律解釋，也是很多的。

到了倭馬亞朝，哈里發的中心移至大馬士革。这个时期，战胜的阿拉伯人与战敗的非阿拉伯人同化的影响非常显著，这在前面已經說过了。

初期的伊斯蘭教人，对非伊斯蘭教人的待遇，頗为寬大，这就加强了这种混合。欧默尔的一生便是最眞实的証明。过了那个时期，就發生了殘暴与虐待之事。在伊斯蘭教人目睹之下，出現了种种不同的文化，不同的宗教，不同的制度。这一切情况，使伊斯蘭教人与非伊斯蘭教人，都不免齐声問道：伊斯蘭教的律例是什么？伊斯蘭教对各种文化产生出来的繁杂的事件，如何看法？伊斯蘭教所肯定的是什么？何者适合于伊斯蘭教的原則？何者違反伊斯蘭教的原則？当日的法学家对于这些問題是十分困难的，十分艰苦的，他們比别人更为兴奋，比别人更有責任。

一部分欧洲的"东方学"者如哥尔德基叶和桑底拉拿等，以为倭馬亞朝的伊斯蘭教法受罗馬法的影响最多，認为罗馬法乃是伊斯蘭教法的泉源之一，伊斯蘭教的若干律例，是取自罗馬法的。他們認为伊斯蘭教远征胜利的时期，叙利亞的格薩林、貝魯特等地，还有許多教授罗馬法的学校及若干遵行罗馬法的法庭。这些法庭，到伊斯蘭教后，还存在一个时期。他們又認为阿拉伯人受文化的熏陶不多，占領各文明国后，他們都

感覚到一个困难的問題:"用什么东西来宙判?"后来就从罗馬法中选擇了一部分。他們認为假若將伊斯蘭教法与罗馬法作一番比較的研究后,則不但可以証实这种看法,并且可以看出"伊斯蘭教法"的若干条文,还是由罗馬法的原文直譯过去的。譬如:"控訴者立証,否認者盟誓。"伊斯蘭教"法学"一字的使用也与罗馬相同。罗馬人的"法律(Juris)"一字含着"悟解""知道""智慧"的意思。伊斯蘭教的"法律(Al-Figh)"一字,也含着这几种意思。他們認为伊斯蘭教法之取自罗馬法,或直接的,或从犹太法典間接学到的。犹太法典系采自罗馬法,阿拉伯人与犹太人接触后,便可能从犹太法典中采擇了一部分律例。

据我們看,这些論据,都不足以服人。一种法律在某些地方和别一种法律相近,不能断定就是由它而出的。尤其是立法的精神在于"公道",有些条例之公正性是为所有立法家所一致承認的。如"控訴者立証,否認者盟誓"这样的条例。至于阿拉伯文的"法律"一字,原是"知道""懂得"的意思,后專指"知道、懂得宗教学"而言。这种思想,在阿拉伯人还未和罗馬人接触的时候,"古蘭經"就使用过了:"假使你們中沒有一部分人去使他們'知道'(Al-Figh)宗教……。"最后,这个字进而成为"法律学"的專名了。因为立法必須"了解"宗教,"懂得"經訓。阿拉伯人的学术名称,多半如此:先是泛指普通的名称,后来才成为特指的專名。我們在伊斯蘭教的法学家中,找不着一个人提到罗馬法,即使是在批評、引証、采擇之中。最应当受"罗馬法"的影响的是奥查尔派。因为奥查尔生于叙利亞的罗馬学校的中心貝魯特城,他又是該城最大的法学家。一部分欧洲的"东方学"者,也注意及此,他們說:"可惜奥查尔的学派消灭了,否則,我們一定可以發現很多罗馬法的踪迹。"

我們以为这是毫無根据的話，我們在"阿尔溫母"一書第七卷中便可以得到有关奥查尔派的記載。讀过那些东西后，公正地說，奥查尔乃是屬于聖訓派，不是意見派，和哥德尔基叶的說法恰恰相反；以聖訓派的法学家而受罗馬法的影响，这是最不可能的。

我們不否認在某一方面，"伊斯蘭教法"曾受罗馬法的益处。我的意思是說，法学家在根据伊斯蘭法理提出自己的主張，解决問題的时候，会得到罗馬法的一些好处的。誠然，伊斯蘭教以前的埃及、叙利亞通行的法律，是罗馬法。伊斯蘭之后，埃及人、叙利亞人改奉伊斯蘭教，服从伊斯蘭法律，自然將旧有的审判制度及司法主張交給伊斯蘭人审查，那些可以承認，那些应該廢止。伊斯蘭教法学家审判的时候，得根据伊斯蘭教的原理原則而發表主張。就这一点說，多少受到一点罗馬法的影响。譬如說，現在因某种原因，埃及須廢除旧有法規，另制新律。那么，無疑地，当法官、法学家研究一个法律問題时，必須用新旧兩种制度比較的研究一番。尤其是初期的伊斯蘭教法官，在不越出伊斯蘭教法的范圍以外，是寬大而能通权达变的。我們讀"法官傳記"一書，見有这样的記載："埃及法官哈尔納邑穆（伊斯蘭紀元 120—127 年）审判埃及科普特人时，完全使用科普特語，并承認科普特人自己邀請的証人，依其提出的証据加以裁判。"①

*　　*　　*

倭馬亞朝的哈里發毫不重視立法的問題。——除少数君主如奥馬·阿布德·阿箕子外——这时期的立法，不是在哈里發的保护下而發展，如阿拔斯朝那样；乃是由各个学校乃至

① 肯迪："埃及法官傳記"，附录，第 349 页。

各个單独的研究者进行研究的。倭馬亞朝沒有正式提倡立法。所以我們在这个时期，找不着如阿拔斯朝的艾布·郁苏福那样的大法学家，同哈里發有密切的关系，得他們的保护与支持，同各地的法官之間也有不断的交往。倭馬亞朝的法学家能够和朝庭接近的，仅祖赫里等数人。

倭馬亞朝时，伊斯蘭教四大法学派别还沒有建立，仅有許多努力研究的法学家，如奧查尔等人，他們的学說都已經消灭了。到了該朝末叶，伊拉克的艾布·哈宜法(哈乃飞派領袖)、麦地那的馬立克(馬立克派領袖)才初露头角。艾布·哈宜法教長，生于伊斯蘭紀元 80 年，他經历了阿拔斯期最初的 18 年而卒：他原为波斯籍，从札尔法、納赫尔学習法律；从沙尔白、阿尔麦西、格它德等人学聖訓。他以法学才能著称，他的論据有力、推理精密、归納細致，所以人們称他为意見派的首領。他沒有什么著作留傳于今，他曾否著作，也無从肯定。他的学派是得他的兩个大弟子艾布·郁苏福、穆罕默德二人的著作，才留傳下来的。馬立克教長，是阿拉伯人，伊斯蘭紀元 96 年生于麦地那，并在該城求学、教学、著作；他以聖訓的論据著称，因此人們称他为聖訓派的領袖。馬立克派的特色是依靠聖訓的地方，較艾布·哈宜法为多。馬立克卒于伊斯蘭紀元 179 年，曾著“穆宛脫聖訓实录”。这部書，虽称为聖訓，充滿聖訓，但实在是一部法学著作。因为馬氏的目的，不在于聖訓的搜集，却在引証聖訓以为立法的根据。所以里面有許多問題，有他独到的个人的意見与解釋。

我們且不多說馬立克派与哈乃飞派在思想方面和法理方面的爭执。因为这种討論，放在阿拔斯朝时代較为适当。我們只引証伊本·赫尔东研究馬立克派盛行于西非(即北非——譯者)与西班牙的原因：“西非洲人与西班牙人，(阿拉伯人)仍

然是游牧民族的成分居多。他們并不如伊拉克人那样注重文化的發展，他們傾向于汉志，因此很欢迎馬立克派，因为馬立克派沒有象其他各派受城市文化的影响，这是很适合于他們的。”①

伊本·赫尔东的意思以为地方环境的文明与野蛮。不仅对于馬立克学派的形成及其派系的多寡有特殊的影响，同时对于学派的思想体系也有很大的影响。如果我們將各法学家所爭执的問題研究一番，就可以明显地看出来。譬如，艾布·哈宜法主張礼拜开端时的贊美辞，可用波斯文代替阿拉伯文（即使贊誦的人能念阿拉伯文）；念“古蘭經”也不妨用波斯文代替阿拉伯文。馬立克和沙裴尔二人便反对此說，主張只能使用阿拉伯文。② 艾布·哈宜法主張女子的婚姻得完全自主；馬立克、沙裴尔主張必須取得家長的同意。③

然而立法家的主張受环境影响的，只限于沒有法学家本人認为沒有可靠的經訓明文規定的問題；否則，不可能受什么影响的。譬如艾布·哈宜法主張男女須同出一宗，才能通婚。古萊氏人才能与古萊氏人通婚，别的阿拉伯人不能与古萊氏人通婚，釋奴不能与阿拉伯人通婚。而馬立克却主張只要同奉一教者，就能通婚，以为必須如此，才合乎穆罕默德的教訓：“人类是平等的，如同梳齿一般，阿拉伯人并不比外国人尊貴，只有廉潔才是尊貴的。”④ 假使法学家的主張全受环境的影响，那么哈乃飞派与馬立克派对于这个問題的主張必然是恰恰相反的。（意即馬立克認为这一条聖訓是正确的，艾布·哈

① 伊本·赫尔东：“历史緒論”，第375頁。
② 阿尔·才伊勒耳：“搜集正确聖訓的标准”，卷一，第109頁。
③ 同上書，卷二，第117頁。
④ 阿尔·才伊勒耳：“搜集正确聖訓的标准”，卷二，第128－129頁。

宜法認为是不正确的。——譯者）

本篇主要参考書目

（1） 布哈利：布哈利聖訓实录 Al-Bukhari: Sahih Al-Bukhari.

（2） 穆斯林：穆斯林聖訓实录 Moslin: Sahih Al-Moslin.

（3） 伊本·赫尔东：历史緒論 Ibn Khaldun: Al-Muqaddima.

（4） 沙退白：阿尔木瓦法哥特 Ash-Shatibii: Al-Mowafaqat.

（5） 肯迪：埃及总督与法官傳記 Al-Kindi: Akhbar wulat misr wa qudhaha.

（6） 麦格里基：埃及志 Maqrizi: Al-Hutat.

（7） 脫百里：古蘭經注 At-Tabari: Tafsir At-Tabari.

（8） 伊本·阿布得·朗拜：文学串珠 Ibn Abd Rabba: Iqd Al-Farid.

（9） 瓦哈底：古蘭經下降的原因 Al-Wahidi: Asbab An-Nuzuli.

（10） 伊本·盖伊姆：掌印官傳記 Ibn Al-qaïm A'alam Al-Mowaqqiin.

（11） 沙裴尔：阿尔溫姆 Ash-Shafii Al-Umm.

（12） 伊本·罕理康：人物傳記 Ibn Khallikan: Wafayat Al-a'yan.

（13） 胡祖理：伊斯蘭法学史 Al-Hudhuri: Tarikh At-Teshrii Al-Islami.

（14） 伊斯蘭百科全書："Figh" 条。

第七篇　宗教学派

第一章　哈里發問題及各学派产生的原因

哈里發問題，是伊斯蘭教徒爭执最激烈的第一个問題。为了这个問題，初期的伊斯蘭教人意見紛歧，产生許多教派，即哈瓦立及派、十叶派、麦尔吉阿派。本篇略述各派發生的历史，其詳見我們另外的"伊斯蘭教政治史"專著。

穆罕默德死时，并沒有指定誰承繼他，亦沒有遺囑告訴，如何推选承繼人。于是伊斯蘭教人立刻撞着一个最严重、最难解决的問題。他們对于这个問題所抱的态度，就是后来他們在政治生活方面成功与失敗的关鍵。

穆罕默德死后的当时，伊斯蘭教徒立刻考虑到誰来繼承他的位置。麦地那的輔士在沒有埋葬穆聖之前，就召集"賽基法会議"商議解决的办法。艾布伯克、欧默尔、艾布俄拜德等人知道后，深恐輔士們怀着私心，便立刻前去参加会議。在"賽基法会議"中，出現了兩种意見，一个意見主張麦地那人应当繼哈里發位置，他們認为穆罕默德在麦加傳教十三年，而奉教人寥寥無几，麦加人不能保护穆聖，發揚聖教；只有到了穆聖迁到麦地那之后，伊斯蘭才得到發展，麦地那人出来輔助他、皈依他、闡揚他的宗教，保护他和門人的安全；不断地和他的敌人斗爭，直到整个的阿拉伯半島都屈服了、并且認为穆罕默德直到死的时候，一向是喜欢他們，以他們为慰借的。所以輔士最应当为穆罕默德的繼承人。

另一种意見主張，麦加的迁士最应当繼承哈里發位置，这班迁士認为他們首先信仰穆聖，忍受种种迫害，不怕人数稀少；他們既是穆罕默德的族人，又是屬于阿拉伯民族所瞻仰的古萊氏族，具有他族所沒有的荣誉。所以麦加人最应当为穆罕默德的繼承人。双方經过長时期的爭辯，沒有解决。有的輔士提議麦地那人推一个領袖，麦加人推一个領袖，迁士們也不贊成。最后才一致拥护古萊氏人艾布伯克为哈里發。

这时，阿里与家人，忙于穆聖的丧葬。沒有参加会議；艾布伯克被推为哈里發的消息傳出后，阿里加以否認，他提出第三种意見，主張以穆聖的家人为繼承者。当时穆聖家族中为首的人是聖伯阿拔斯及堂弟阿里二人。阿拔斯奉教不久，白德尔之役还是伊斯蘭教的敌人；阿里則首先信奉伊斯蘭教，又是法圖美的丈夫、穆聖的女婿。他为宗教奋斗的精神，他高尚的德行，他丰富的学識，都無人否認。那么阿里当然是穆聖亲人中最应該承繼的人了。阿里派主張穆聖的家族比外人有資格做承繼者；哈申族（聖族）比台米母族（艾布伯克族）更有資格做承繼者。他們認为麦加人既在麦地那人的面前自称为聖族，并以聖族为承繼的理由，那么穆聖家人之应繼承，理由更是充足的了。"辞章之道"云："阿里問左右道：古萊氏人說些什么？答道：古萊氏人說他們是穆聖的树身。阿里道：他們說树身而忘却了果实！"阿里的意思是，古萊氏人是穆聖的树身，哈申人却是古萊氏人中的精华。姑不論这段文字的眞伪，而表示阿里自己的态度却是眞实的。阿里提出这种主張后，哈申人帮助他，祖白尔帮助他，而一部分迁士因为与阿里同为失意之人，所以也同情他。过了一个时期后，阿里才正式承認艾布伯克。

这三种主張，不断地冲突着，各派的拥护者，代不乏人。

就是主張麦地那人为哈里發的斗爭，历史上虽未怎样强烈地显露，但也不免經常發生的。至于后兩种主張，則是不断地激烈地斗爭着。①

艾布伯克和欧默尔的时代，拥护阿里为哈里發的主張，終于消沉下去，其原因：首先是艾、欧兩人大公無私，廉潔、克己，不存私毫的宗族之見。其次是远征之后，伊斯蘭教人忙于远征，注意着远征的胜利。有成見之人，找不到机会掀起內爭。

欧氏死后，鄂斯曼繼位，阿里同他的党羽，大不滿意。加之鄂斯曼（倭馬亞族人）引用亲近，大官小吏，全为倭馬亞家族的人。他的亲信麦尔旺及其党羽，破坏了过去伊斯蘭所建立的秩序。違反艾、欧二人反对宗族意識、实行阿拉伯一統的政策。他們以倭馬亞家族專政，对其他阿拉伯人加以排挤，重新燃起蒙昧时代哈申族与倭馬亞族之間的仇恨。于是在鄂斯曼末年，各方組織秘密集团，有專为阿里宣傳者。阿里一派最著名的宣傳家，为阿布篤拉、賽白衣其人，原是也門的犹太教徒，后改奉伊斯蘭教。他周游巴斯拉、庫法、叙利亞、埃及，为阿里鼓吹道："历代先知，皆有指定的繼承人。不是指定的繼承人而担任哈里發的位置者，是最殘暴的人。"他們对鄂斯曼大肆攻击，鄂斯曼因此竟遭杀害。

鄂斯曼被杀以后，阿里得到很多穆斯林的拥护，于是阿里派自穆聖死时卽企圖繼承哈里發的願望，至此才得实現。許多为首的迁士也支持阿里，因为他們的意見和阿里是一致的。然而脫拉哈、祖白尔、穆尔威叶諸人，則始終反对阿里，認为阿里乃是暗杀鄂斯曼的支持者，認为他对这件暗杀事件，坐視不理，而他的力量是可以制止的。这几个人并提出証据，認为阿

① 參閱伊本、艾布哈底德："辭章之道注釋"，卷二，第6頁。

里应当緝拿凶手，为鄂斯曼报仇，而阿里并此亦坐視不为。脫拉哈、祖白尔各人以为自己乃是欧默尔指定的六个"哈里發候选人"中之一，(結果卽鄂斯曼被选——譯者)所以应該为鄂斯曼报仇；穆尔威叶以为自己是鄂斯曼亲屬中最有实力者，所以也应該为鄂斯曼报仇。

这个时候，有一部分聖門弟子，旣不拥护阿里，也不附和阿里的敌党，他們宁願牺牲官职，不肯参加內爭。最著名者如伊本欧默尔、伊本买斯欧德、伊本苑葛斯、艾撒馬、撒比特、伊本賽蘭等人。伊本苑葛斯曾說："穆聖告誡我，如有人發生爭端时，叫我拔出宝劍，去砍断伍候德山的一角。(穆罕默德时，伊斯蘭教軍与古萊氏人战于伍候德山，因弓手不听命擅离陣地，伊斯蘭教軍大敗。——譯者)若是砍断了，我回到家中等候着，或被人杀死，或自然归眞。"(意卽叫他毁去宝劍，不要参加內战。——譯者)

脫拉哈与祖白尔二人，不久卽在"駱駝战役"被杀，而穆尔威叶却成为阿里的勁敌，因为穆尔威叶身为叙利亞总督，拥有叙利亞的有組織的軍队。經过綏費尼(在幼法拉底河畔——譯者)战役之后，穆尔威叶見軍事不利，遂令士卒槍挑《古蘭經》，要求阿里以《古蘭經》为裁判，和平解决。

这是本章应叙述的伊斯蘭教初期，形成哈瓦立及、十叶、麦尔吉阿三大教派的簡略的历史。

第二章 哈瓦立及派(軍事民主派)

阿里与穆阿威叶經过綏費尼一役激战之后，穆阿威叶要求以"古蘭經"为裁判，解决糾紛。阿里的部屬对这个問題的

态度很不一致。如不接受"裁判"，自己又高唱着为安拉出战的口号；如果接受"裁判"，又明知这是穆阿威叶軍事失利后的一种詐术。經过長时間的辯难后，阿里終于接受了。于是穆阿威叶派阿慕尔为代表，阿里派爱施阿里为代表。这时，阿里屬下的一部分台米母族人，忽然由內部反对起来，以为接受穆阿威叶的要求，以"古蘭經"为裁判，是錯誤的。因为安拉的裁判，已經彰明較著了。他們認为只有在还弄不清楚正义屬于誰的时候，才采取"古蘭裁判"的办法；而这时候的阿里是不应疑惑的，因为同穆阿威叶打仗，就是为正义而战。台米姆人的这种号召，本来已經深入人心，再加有人高唱："除安拉外，沒有裁判"的口号，于是一人高呼，各方响应，这句口号，如电流一般，穿进人心，成了这一批人的信念。

于是，这批人起而要求阿里：或者自己承認錯誤，或自己承認背叛了安拉，并且必須拒絕"古蘭裁判"的要求；假使阿里答应，他們就拥护他，否則，他們就要轉过来同他打仗。阿里不肯接受，他此时的处境非常困难，他如何能够对穆阿威叶失約呢？宗教就是命人实踐約会的，倘若背弃約会，大部屬从，必然离去他。他又如何能自己承認背叛安拉呢？他自奉教后，从来沒有偶伴过安拉。然而高呼"除安拉外，沒有裁判"的人太多了，阿里非常窘迫。他在礼拜堂內講演的时候，人們就用"除安拉外，沒有裁判"的呼声打断他的講演，于是四隅的人，立刻起来响应。有一个人对着阿里誦讀了下面一段古蘭經以攻击他："我默示你和你之前的人，假使你偶伴安拉，你的工作便白廢了，你一定是亏本的人。"这时适逢兩代表議和失敗；希望議和能停止流血、恢复团結的人們也失望了。于是这一部分人的主張益愈堅固，甚至一部分古蘭念家也加入了。阿里始終拒絕他們的要求，他們就集合在一个人的家里，有一个人

起来演說道:"指主發誓,信仰安拉,服从安拉法令的人,应該舍去塵世,不向利害地起来劝善止恶,宣傳正义;今生受了迫害,来世必得安拉的报酬,享受永久的乐园。"走罢,弟兄們!我們离开这人心亏損的地方,走到山洞里去,或走到别的地方去,离开这些迷罔的异端!"于是大家去到庫法附近的一个叫哈罗蘭的村落。后人就称他們为哈罗蘭派;又称为"木哈基母"(裁判)派,因为他們主張"除安拉外,沒有裁判。"这兩个名詞都是被用来称呼"哈瓦立及派"的。他們推举一个名叫阿布篤拉·瓦赫布的人为首領。"哈瓦立及"是"出走"之意,就是說他們由阿里的营中走出的意思。有人解釋"出走",乃是出走到安拉的道路上之意,这是由下面一段"古蘭經"文引伸而来的:"誰若是从他的家庭走出,去为安拉、为安拉的使者,因而死去,則安拉給他报酬。"这一批离开阿里的"哈瓦立及派"人,后来同阿里战爭,拿赫魯宛之役遭到很大的失敗,死亡甚多。然而阿里并未鏟除了他們的势力,也沒有消灭了他們的思想。战敗后,哈瓦立及派人对于阿里,更含恨入骨,竟預設机謀,杀了阿里,杀人者名阿布德·拉合曼、穆尔哲姆,他妻子的家在拿赫魯宛之役大部战死。

哈瓦立及派为倭馬亞王朝的勁敌,不断地以稀有的勇敢同倭馬亞人战爭,威胁着倭馬亞人,在好几次战役中,倭馬亞朝險些被消灭了。哈瓦立及派的人在很長的时期內,遭受着殘酷的迫害与屠杀,此处不能詳述。哈瓦立及派分为兩个集团,一个在伊拉克,巴士拉附近的巴脫伊哈,就是他們的根据地。他們占領克尔曼及波斯的几个地方,常威胁着巴士拉,拿費尔、艾茲萊克和高脫里二人是他們著名的首領。

一个集团在阿拉伯半島,占領也門、海达拉毛、脫邑府等地,艾布·脫魯特和奈吉德·阿米二人是他們著名的首領。

倭馬亞王朝同这兩派哈瓦立及派人，进行了很長时期的战爭，战爭繼續了整个王朝的时代，只有到了王朝的末叶，才打敗这兩个集团。

到了阿拔斯朝，哈瓦立及派仍然存在着，然而势力已漸次微弱，武力已漸次摧毀，不如倭馬亞朝时那样强有力了。

哈瓦立及派的教訓　哈瓦立及派为了哈里發問題而开始提出他們的主張，他們承認艾布·伯克和欧默尔，也承認鄂斯曼。但是自鄂斯曼改变态度、实行暴政、不依循艾、欧二氏的政策之后，便主張推翻他了。他們也承認阿里，但是自从阿里接受穆阿威叶提出的"古蘭裁判"之后，他們就判阿里为叛徒。他們攻击参加"駱駝战役"的人物，如脫拉哈、祖白尔、阿綺涉等人。他們把从事議和的兩代表爰施阿里和阿慕尔等人，通通看做叛徒。根据伊本·奈丁的記載："倭馬亞人俘擄了一个哈瓦立及人，解到基雅德处，基雅德問他对艾布·伯克和欧默尔的看法如何？他答道：二人是善良的。又問对鄂斯曼的看法如何？答道：最初六年拥护鄂斯曼，后来他有背叛安拉的表現后，便开始反对他了。又問对阿里的看法如何？答道：原来是拥护阿里的，到阿里接受'古蘭裁判'后，便不再拥护了，阿里已經变为叛主之人了。又問当今哈里發穆阿威叶如何？那人大罵穆阿威叶不止"。[1] 他們最初的言論都是同哈里發問題有关系的；他們所研究的，不外誰应为哈里發，誰不应为哈里發，誰是信士，誰是叛徒……这些問題。

他們主張，哈里發应由伊斯蘭教人民自由选擇，一經选定，便不能随便讓給他人，也不能再求判断；哈里發的資格不应当限于古萊氏人，而应当屬于所有的穆斯林，不管是古萊氏

---

① 沙赫力斯坦："宗教与教派"，卷一，第 161 頁。

人，或非古萊氏人，不管是自由人或是奴隶。推选完畢之后，哈里發就是全伊斯蘭教的总領袖，哈里發应絕对的服从安拉，否則就应推翻。

所以哈瓦立及派的首領阿布篤拉·瓦赫布，就是推选出来的。瓦赫布不是古萊氏人而是拉西布人。以后的首領，也是推选出来的。哈瓦立及派对于哈里發問題的主張，恰与十叶派和遜尼派相反。十叶派主張穆聖的亲屬阿里及其后裔才得为哈里發，遜尼派主張古萊氏人才有哈里發的資格。哈瓦立及派对于哈里發問題的主張，就是他們反对倭馬亞朝和阿拔斯朝的原因。他們認为倭馬亞朝和阿拔斯朝的历代哈里發，完全是暴虐行亏的，不符合于他們所提出的哈里發的条件。

我們看来，哈瓦立及派最初原是純粹的政治党派，到了哈里發麦尔旺时代，才將一些神学研究，攙进政治主張中去。对此影响最大的为拿費尔，爱茲萊克的信徒。哈瓦立及派在宗教方面，主張礼拜、齋戒、誠实、公正是信仰的一部分；認为信仰不止是內心的功課，所以單是相信："除安拉外，别無主宰，穆罕默德是安拉的使者"，不遵行宗教法典，并犯重大罪恶的是宗教的叛徒。

哈瓦立及派并不是一个統一的集团，他們充分表現着阿拉伯游牧民族的性格。因此常常發生糾紛，在各小集团中，不断地彼此攻击。假使哈瓦立及派人能够統一起来，那必成为威胁倭馬亞朝的一个最大的力量。哈瓦立及派除"哈里發問題"及"宗教行为为信仰的一部分"兩种主張外，沒有什么共同的思想意識。甚至將这兩种主張說成是他們共同的信念，也是勉强的說法。他們有主張無領袖主义者，以为人类应以經典为本，各行其是。这种思想似乎是由他們著名的口号："除安拉外，沒有裁判"一句話的解釋而来的。因为阿里听見他們

喊这个口号后說道:"这本是一句正确的話，而他們故意錯誤地解釋。不錯，除安拉外，沒有裁判，但是他們的用意乃是沒有領袖，只有安拉，却不知人类必需有一个領袖，無論領袖的賢愚，这样才能使信士与非信士都安居乐業、获取战利、抵抗仇敌、保障道路、抑强扶弱；使善良者得以安心，罪惡远离"。伊本·艾布·哈底德說:"哈瓦立及派最初主張無領袖主义，当他們推选阿布篤拉·瓦赫布为領袖后，就改变自己的主張了。"①

哈瓦立及派对于上面的兩种主張是一致的，此外的問題便是紛歧的了，共分为二十余派，各派都有其特殊的教訓，②此处不能备述，只提出著名的四派来說:

1. 爱薩里格派　爱薩里格派是拿費尔·爱茲萊格的信徒。拿費尔原是哈瓦立及派最大的法学家，他武断地認为哈瓦立及派以外的穆斯林全都是叛徒。他主張本派人不能跟随别派人祈禱，不吃别人的宰牲，不和别人通婚，不和外人發生繼承遺产的关系。他們对别派的伊斯蘭教人，如对蒙昧时代的阿拉伯人与多神教徒一样，假使不从新举行奉教仪式，就要杀戮，不問妇孺嬰孩。不准本派人同敌人表面妥协，因为安拉說过:"你們中有一部分人畏人如畏主，或比畏主还厉害。"对反对派施行詐术是合法的。他們对能打仗而逃避者，虽为哈瓦立及派的人，也断为叛徒。

2. 奈芝达派　这一派的人是奈芝达·阿米尔的信徒，他的教訓是，人們經过努力之后，而犯了錯誤，是可以原諒的。認为宗教就是"認識安拉"、"認識聖人"。除此而外，虽然毫無所

① 伊本·艾布·哈底德:"辭章之道注釋"，卷一，第25頁。

② 見沙赫力斯坦:"宗教与教派"；阿尔·巴格达底:教派的紛歧……等書。

知，也可以原諒。但是証据成立之时，就应該信仰。他認为在判断是非之时，如果經过努力研究之后，而錯断非义为合义、合义为非义，都是可以原諒的。奈芝达派以为說謊的罪惡較奸淫、飲酒的罪还要重大。拿費尔与奈芝达对于这些原則，有長期的激烈的爭辯。①

3. 爱巴底叶派　这一派的領袖是阿布篤拉·爱巴底，他的信徒至今还遍于西非洲一帶。他們对待别一派的人，是比較和緩的，許可通婚、承繼，偏向和平，認为同哈瓦立及派以外的人战爭，或用陰謀俘擄别一派的人，都是非义的。除非先对敌人劝告、立証、而后正式宣战。阿布篤拉·爱巴底派产生于伊斯蘭紀元一世紀后半期，他的信徒对于哈里發大都是和平相处的。

4. 苏福利叶派　这是几雅德·艾斯法尔的信徒，他的教訓与爱薩里格派沒有多少异点。

上述四派就是哈瓦立及派最著名的支派，在各种著作中都曾提到。

*　　*　　*

哈瓦立及派絕大多数的信徒，是阿拉伯的游牧人。由于哈瓦立及派对哈里發問題具有民主的主張，認为哈里發資格不应限于古萊氏人，或阿拉伯人，凡为穆斯林都有資格，不管是自由人，还是奴隶。因此，深得一般釋奴的同情，所以也有一部分釋奴参加进去。但是釋奴参加的人数畢竟不多。因为大部分哈瓦立及派人，具有濃厚的宗族观念，他們輕視釋奴。根据伊本·艾布·哈底德的傳說，有一个釋奴和一个哈瓦立

① 阿尔·木邦利德："哈瓦立及派历史"，卷二；"辭章之道注釋"，卷一，第382頁。

及派的阿拉伯女子結婚后，哈瓦立及派的人就对那个女子說："你为我們出丑了！"假使沒有这样的狹隘观念，那末必然会有更多的釋奴参加进去。

研究哈瓦立及派的历史，可以看出它的几个重要的特征：

1. 过分的修持　沙赫力斯坦說，哈瓦立及派是"齋戒之人"、"礼拜之人"。阿尔·木邦利德說："哈瓦立及派人全是不說謊、不干明显的罪惡的人"。儿雅德杀了一个哈瓦立及人后，命人將死者的釋奴喊来詢問死者的情况，釋奴答道："我白晝不向他进奉飲食，夜晚不为他鋪床叠被。"(意思是他廢寢忘食，白日黑夜都修功办道——譯者。)

阿里·阿布篤拉遣一使者去見拿赫魯旺的哈瓦立及人，使者到了那里，"只見人人为了長年的礼拜，前額深凹，兩手如駱駝的膝头一般，穿着清潔的汗衫，人人都是紧張地工作着"。一个名叫艾布·哈木斯的哈瓦立及人，描写同伴的情况說："他們是一些青年！青年时期就修持了！他們紧閉着兩眼，不視邪惡，穩定足跟，不蹈虛伪；为修持而消瘦，为夜功而孑弱。在深更午夜之时，他們屈着背兒，念誦古蘭經，念到說天园的地方，他們涕泣流泪，企望天园的福澤；念到說火獄的地方，他們喘息唏噓，恐惧未来的罪罰，好象地獄中的吶喊，在他們的耳边繚繞着。由白晝到黑夜，由黑夜到白晝，他們不断地劳苦着。地面毀伤了他們的兩腿、兩手、鼻端、前額，(礼拜时鼻、額接地——譯者)他們靜心地向着安拉。虽然敌人的箭在弦上了，矛头举起了，利劍拔出了，而千軍万馬吶喊着奔騰而来了。因为他們在安拉的罪罰的恐怖中，覚得战爭的恐怖不算什么了！他們中的青年，徒步出征，甚至兩足跨到馬脖上了，(即騎馬冲鋒，馬跑得太快，騎到馬脖上之意。——譯者)他們美貌的面龐，被鮮血染紅了。然后地上的毒瞥向他們奔来，天空的鳥兒向

他們飞来;飞鳥啄去多少眼珠啊!当日曾因畏惧眞主而在深夜痛哭流泣;毒嘗噬去了多少手掌啊! 当日它(手掌——譯者)的主人为了拜主曾借它在深夜中撫摸地面!"哈瓦立及人的思想,非常極端,凡犯大罪者——甚至干小罪者,在他們看来就是叛徒。倘使他們的領袖,犯了一樁很細微的罪过,他們就立刻起来反抗他。有一部分人極端到判断别派的伊斯蘭人全是叛徒。他們对待别派人,比对待非伊斯蘭教人还要厉害些。相傳有一次穆阿台及勒派的領袖瓦綏尔·伊脫落在他們手中,自己只好假意承認是多神教徒,他以为承認是一个多神教徒比承認是一个反对他們的伊斯蘭教人还容易得救。哈瓦立及派对异派伊斯蘭人,异常虐待,虽老弱妇孺,也毫不怜惜。反对他們的人虽承認阿里接受"古蘭裁判"是錯誤的,承認鄂斯曼的行为是錯誤的,也不能滿足他們,必須判断二人以及二人的党羽为叛徒,才能符合于他們的要求。他們要求阿布篤拉·祖白尔否認他的父亲祖白尔。以哈里發奥馬·阿布篤·阿箕子之公正、廉潔,也不能滿足他們的心意。他們要求奥馬·阿布篤·阿箕子完全跟他們一致,要求他咒駡他的先輩——倭馬亞王朝的历代哈里發。哈瓦立及派如此鼓动跟反对派进行流血战爭的極端思想,就是他們学派活动中的最大的污点。

2. 忠于信仰 哈瓦立及派人不惜以战爭保护信仰,因此有許多善良的人,以慈憫和同情的眼光看待他們。相傳阿里在最后的几日說道:"我死之后,你們不要同哈瓦立及人打仗,为寻求眞理而犯錯誤的,不能跟为寻求罪惡而得到罪惡的人,同等看待。"他的意思是說哈瓦立及派人虽然錯誤,但他們原来是探求眞理,維护信仰的人; 而穆阿威叶則不是寻求眞理,而是寻求罪惡而获得罪惡并且包庇罪惡的人。奥馬·阿布篤·阿箕子对一部分哈瓦立及派人說道:"我知道你們并不是貪圖

今生的幸福，你們实在是为寻求后世，可是你們走錯路了。”哈瓦立及派人因为太忠于信仰，故一有机会，就公开宣傳他們的主張。他們的历史，充滿了罕有的勇敢。“文学串珠”的著者說：“各个派別中，沒有比哈瓦立及派人更勇敢、更努力和更不怕死的。有一个哈瓦立及人被敌人戮穿胸部后，还奋起余勇，掙扎着跑到敌人面前，口里說道：‘我的主！为了你的欢喜，我很快地到你面前来了！’一个哈瓦立及人和穆阿威叶战爭，穆阿威叶叫那人的父亲前去劝他停战；他父亲去对他苦口相劝，他总是不听。后来父亲說：‘我的兒！我抱你的兒子来叫你看看，你或許会回心轉意！’那人道：‘我的爸爸！我啊，指主發誓：我想望利劍穿心，比想望我的兒子还更迫切一些！’”哈瓦立及人虽手持一鞭，也必力战不屈。卡尔白說：“哈瓦立及人的流血，較别人的流血高貴十倍”。伊本·基雅德命艾斯来曼領二千軍队，攻打一部分哈瓦立及人。被艾布·比拉賴以 48 人击敗而还。伊本·基雅德責問道：“你怎么以二千軍之众而敗于 48 人呢？”艾斯来曼在街上行走的时候，群兒追逐着喊道：“艾布·比拉賴跟在你的后面来了！”哈瓦立及派的妇人也和男子一起去打仗，奋勇牺牲于战爭的妇女指不胜屈。艾布·法拉吉的“韵文集”中有这样的記載：“有一个哈瓦立及的女子名叫阿母哈基木，勇敢善战，而且美貌絕倫，篤于信仰；哈瓦立及人向她求婚的很多，都为她謝絕。有人見她每出去打仗的时候，口里必是唱着：

我撑着我的头顱啊，好厭煩！
沒有功夫梳洗，沒有功夫裝扮，
你青年們啊！快来拿去我的重担！

哈瓦立及派既忠于信仰、严守宗教，又勇敢善战，豪迈無比，再加上他們具有純粹的阿拉伯人的性格，所以在他們的

历史中，就产生了一种文辞优美、結構严密、充滿了热力的文学——詩歌与散文的作品。俄拜篤拉·基雅德对哈瓦立及曾施行迫害，加以殘酷的逮捕和杀戮。有人为哈瓦立及派人說情，希望他寬容一切，他坚决不允，并說："我必須防患于未然，这些哈瓦立及人之吸引人心，有如灯火之吸引灯蛾"。哈里發阿布篤·馬立克勒令一个哈瓦立及人放弃教派，那人坚持不屈，并要求哈里發听听他的辯解；哈里發允許了他。那个哈瓦立及人便用美妙动人的，但却是淺鮮易解的辞語，解釋了哈瓦立及派的道理。阿布篤·馬立克听完說道："我心中想着，好象天堂就是專为他們而創造似的，我似乎应当相信他們；但是安拉使我坚定下来，我仍坚持着安拉給我的眞理"。哈瓦立及派中产生过許多著名的演說家和偉大的詩人。如艾布·俄拜德便是一个著名的文字学家兼文学家，他是巴士拉城最精通文字、文学和历史的人，而且也是阿拔斯王朝初期著作最多的人；相傳他的著作达二百种之多。他是釋奴中稀有的学者，他原是波斯的犹太教徒，后奉伊斯蘭教，崇奉哈瓦立及派。他十分仇恨阿拉伯人，曾写有揭露阿拉伯人的缺点的著作。我們在这里不能詳述哈瓦立及派的文学成就，这是屬于我們的"文学史"專書的范圍。

第三章 十叶派①

穆罕默德死后，一部分人主張穆聖的亲屬应当做他的繼承人，而穆聖的亲屬中則以阿里和阿拔斯二人最有資格，二人

① "十叶"(Shea)为"宗派"、"党徒"之意；"十叶派"即"阿里的党徒"之意。——譯者

之中又以阿里最为适当，我們在前面已經提到。事实上，当时阿拔斯并沒有跟阿里竞爭哈里發的位置，虽然他曾跟阿里竞爭过費得克地方(屬海邑巴尔区的一个乡村)的遺产。①

十叶派产生的經过，是十分簡單的，簡單地說，穆罕默德死后，經、訓沒有明文規定繼承制度，不得不以公意解决。于是麦地那人，主張麦地那人应为哈里發；麦加人主張麦加人应为哈里發。阿里的党徒則以为哈里發位置，乃是世襲的"精神遺产"，認为假使阿里有权利繼承穆罕默德的物質遺产，当然就有权利繼承其精神遺产。沒有正确的史实，証明阿里曾提出經訓明文，作为自己是穆聖指定的繼承人的証据。假使有这样的証据，那末麦地那人和麦加人一定拥护他的。根据历史事实，阿里沒有提出这样的証据，他虽然犹豫了一个时期，但最后还是拥护了艾布·伯克；后来又繼續拥护欧默尔和鄂斯曼二人。阿里只是說他应当为繼承人，他的証据是聖裔如果实，古萊氏人如树身，果实比树身为貴。布哈利的"至聖实录"中說："穆聖垂危的时候，阿里进去探望病狀；出来的时候，有人問道：'哈桑的父亲！安拉的使者病情怎么样了？'阿里答道：'感謝安拉，他快要痊愈了！'这时阿拔斯忙执着阿里的手說道：'指主發誓！只是三日的光景了。我看穆聖怕要在这一陣的疼痛中归回的！我知道阿布德、孟它利布后人临死时的臉色！我們进去罢，去問問誰承繼他，假使是屬于我們自己，我們也得个明白；假使不是我們，他也得囑咐我們。'阿里說：'啊！指主發誓，如果我們去問了他，别人也一定阻撓我們，不讓我們繼承的。我决定不去問他！'"

---

① 伊斯蘭初期，阿拔斯家族应为繼承人的思想还未提出，在阿拔斯王朝建立后，才提出这种口号，以巩固該朝的統治政权。——譯者

聖門弟子中有的認为阿里比艾布·伯克、欧默尔等人为貴，如安馬拉、艾布祖里、賽尔曼·查比尔、阿拔斯、伍白邑·卡尔白等人便是这样看法的。①

这个时期以后，十叶派思想不断地轉变着，十叶派人說："哈里發的位置不是大众的权利，不能由大众推选和大众議定。因为哈里發是宗教的栋梁，是伊斯蘭教的基础。先知不会疏忽了这样的問題，也不会把它交給大众的。先知应該为伊斯蘭教人指定一个領袖，指定一个沒有犯过大小罪过的領袖，而阿里就是穆罕默德聖人所指定的伊斯蘭教人的領袖。十叶派为了标榜自己的派别，便傳述和注解了若干为聖訓学家和法学家所不知道的聖訓，大部分是伪造的。"

由此而發生"遺囑"的思想，称阿里为"遺囑指定的承繼者"，意思是說，阿里应为哈里發，乃是穆聖遺囑指定，不是大众所推选的。穆聖以哈里發之位傳給阿里，阿里又傳給后人。世世代代，家傳下去。于是"遺囑"一字在十叶派中普遍地流傳使用着。

十叶派由这种思想而夸大阿里及其后人的聖潔，認为他們沒有錯誤，他們的一切言行，都是正确的。又夸大阿里的品位，以为他的品位高过艾布·伯克和欧默尔諸人。举例而言，如伊本·艾布·哈底德者，乃是十叶派中比較公正的人，然而他也說过这样的話："我們的朋友——他們是走中庸之路的人，阿里在来世品格高尚，在天园中的品位極尊，在今生道德完美，凡仇視阿里，同阿里打仗或厭惡阿里的人，都是安拉的仇敌，永远陷在火獄中与叛徒和伪君子为伍，除非他們早早的懺悔，未死时就宣布拥护阿里。至于在阿里以前执政的諸賢

① 此处略去詩詞数行未譯。——譯者

明的哈里發，假使阿里当日否認他們的政权，厭恨他們，同他們打仗，而为自己打算，那么我可以断定，他們一定是失敗的，有如穆聖和穆聖的后人厭惡他們一样。因为穆聖对阿里說过：'你的战爭就是我的战爭，你的和平就是我的和平。'又說：'眞主啊！你帮助拥护阿里者！惩罰仇視阿里者！'又对阿里說：'只有信士才爱你！只有伪君子才恨你！'但是阿里并沒有反对諸先賢，他承認他們，拥护他們，跟在他們后面礼拜……。我們不过分頌揚阿里的德行，也不夸耀他的声望。你不見嗎？他同穆阿威叶講和，我們就同他講和；他詛咒穆阿威叶，我們就詛咒穆阿威叶；他断叙利亞人民及一部分聖門弟子如阿慕尔之輩为迷罔，我們也断他們迷罔。总之我們以为穆聖高于阿里之处，就只是"聖品"，除此而外，穆聖的一切美德，阿里都是具备的。阿里所未攻击过的聖門弟子，我們也不攻击，阿里怎样看待他們，我們也怎样看待他們。"①

十叶派人由于夸大阿里的高貴与聖潔，而涉及艾布·伯克、欧默尔及鄂斯曼諸人繼任哈里發的問題。他們当中的中庸派只是指責三人繼任哈里發的行为，及别人拥护三人为哈里發的行为是錯誤的。認为他們明知阿里应当繼位而不肯讓阿里繼位。然而他們中的过激派則断三人以及拥护三人者为叛教，以为他們違背穆聖的遺囑而篡夺了哈里發的位置。十叶派人为了适应本派的主張而注解历史。把許多历史事件注解得非常怪异。举例而言，"十叶派人說，穆罕默德知道自己快要死了，就忙打發艾布·伯克和欧默尔二人随屋薩迈出征叙利亞，叫他們离开麦地那，讓阿里的处境順利些，以便麦地那的伊斯蘭人安心沉靜地拥載阿里繼位。二人至中途接到穆聖

① 伊本、艾布·哈底德："辭章之道注釋"，卷四，第520頁。

已死和众人拥护阿里的消息，便竭力反对，而屋薩迈本来奉命兼程出伐的，这时也按兵数日不动，不执行穆聖严厉督促出兵的命令。于是穆聖的計划竟未成功。”①

十叶派过激分子之頌揚阿里，尚不止此，他們不但把阿里看为穆罕默德以后最高貴最完美的人。并且神化阿里，說阿里是神：“神的一部分精灵，降于阿里的肉体，混合为一，所以阿里能先知未来，絲毫不爽，与敌战爭，百战百胜；他拔起海邑巴尔的城門。他自己曾說，指主發誓，我拔起海邑巴尔的城門，并非以人力，乃是借神力……。有时候，雷声就是他的喊叫，閃电就是他的微笑……”。② 这班神化阿里的过激分子，有多少奇怪的言論，值不得一提。最先神化阿里的是犹太人阿布篤拉·賽白衣，那还是阿里在生之时。本書前面“波斯的宗教”一章中曾說过：阿布篤拉·賽白衣曾向艾布祖里宣傳共产思想。他先鼓吹大众顛复鄂斯曼。后来又神化阿里。在他一生的經历中，曾創立了許多言論以反对伊斯蘭教，經常秘密結会，宣傳他的主張。他用伊斯蘭教为幌子，遮盖着他的陰謀。他奉伊斯蘭教后，赴巴士拉大肆宣傳，为巴士拉总督所逐，赴庫法又被逐。最后到了埃及，得到一部人的附和。他最著名的主張是“遺囑”与“轉世”。所謂“遺囑”前面已經說过。他鼓动伊斯蘭教人攻击鄂斯曼，說鄂氏篡夺阿里的哈里發位置，并以鄂斯曼的許多錯誤为攻击的借口。他所謂的“轉世”，就是說穆罕默德將来仍要轉回世間，他說：“奇怪啊！那般人为什么承認耶穌的轉世，而不承認穆罕默德的轉世？”但是后来他的主張改变了，他不說穆罕默德的轉世而說阿里的轉世了。

---

① 伊本、艾布·哈底德：“辭章之道注釋”，卷一，第54頁。

② 沙赫力斯坦：“宗教与教派”，卷一，第201頁。

伊本·哈兹木傳述，当阿里被人暗杀后，阿布篤拉·賽白衣曾說："縱然你們將他的腦髓拿来給我一千次，我也不相信他的死；他是不会死的，除非地面上充滿了公道，如充滿了暴虐一样"。这种"轉世"的思想，乃是阿布篤拉·賽白衣从犹太教里擷取来的。犹太教人以为先知伊尔雅斯升天去了，將来还要帶着宗教与法律轉回来。早期的基督教，也有这种思想。这种思想在十叶派中轉变着，他們說他們有隐身的領袖，將来必轉回来，使世間充滿公道。因此而产生"迈赫底以嗎母轉世"的思想流傳。

十叶派神化阿里的原因，很令人詫异，穆罕默德本人也并沒有被任何人尊为神灵，阿里自己也曾明白地宣示他崇奉伊斯蘭教，是穆罕默德的信徒。十叶派所以神化阿里，是因为他傳述阿里有若干灵迹而且能知未来。他們用阿里的口吻，在"辞章之道"里說道："在你們失去我之前，你們赶快問我！指着执掌我的生命的主宰盟誓，你們無論問我关于你們的事，或关于末日之事，我都告訴你們。你們問我外面的消息，我告訴你們：一队人来了，百人走上大路了，百人失迷路途了，誰是引路者，誰是督队者，誰是赶駝者，在什么地方休息，誰被杀了，誰死了……，这一切我都可以告訴你們。"十叶派人說阿里預知他的兒子侯賽因之被杀，預知克尔白拉之役的事件。預知哈查吉的情况。預知哈瓦立及派之發生及其归落；預知倭馬亞朝；及其朝代；預知伊本·阿拔斯后人之兴起："伊本·阿拔斯生了兒子后，抱着去見阿里，阿里接过去，唾一口口沫在他的口中，又用嚼过的棗兒喂他，然后遞給伊本·阿拔斯說道：抱着这个'国家的父亲！'"① 这一类的傳說，在十叶派中流傳着，

① 見木邦利德："哈瓦立及派历史"。

他們差不多說阿里能知道过去、未来——直到世尽日的一切。十叶派大多盛行于伊拉克，而伊拉克自古以来乃是产生各种宗教、各种学派的泉源：在过去摩尼教、馬茲德教固然流行一时，而基督教、犹太教也为他們所信仰过。他們听过各教不同的教义中关于神灵降于人体之說。凡此种种，都是使十叶派神化阿里的原因。至于阿拉伯人，他們跟各种宗派，相隔甚远；生活异常簡單，信仰純出自然，所以不可能使穆罕默德成为神化。"古蘭經"用穆聖的口吻屢次說："我只是凡人，如你們一样，我受了默示：只有你們的主宰是独一的主宰。"

十叶派的这种信仰，很多違反伊斯蘭教認主惟一的純朴思想。幸而这并非整个十叶派人的信仰，也不是大多数十叶派人的信仰，只是少数过激的派系的主張而已。

十叶派的基本思想，首先是哈里發問題，或称为"伊瑪母"問題，卽主張穆罕默德死后阿里应为領袖，主張阿里以后的領袖正統是安拉所規定的。其次主張"承認領袖"、"服从領袖"是信仰的一部分。十叶派所謂的領袖，（伊瑪母）和遜尼派（卽正宗派）所謂的領袖，大不相同。遜尼派以为"哈里發"或"伊瑪母"是穆罕默德維护宗教的代理人，督率人們遵循安拉的命令；他虽然是司法、行政、軍事的首領，然而他沒有立法权，他只能解釋經訓，或在沒有經訓明文的时候，进行創制。而十叶派則以为"伊瑪母"是人間最偉大的导师，第一个"伊瑪母"承繼了穆罕默德的一切学問；他不是凡人，而是超人；他是受安拉保护的，不会犯任何錯誤。

十叶派又認为穆罕默德有表面的、隐藏的兩种学問，他已經將这兩种学問都傳授給了阿里，所以阿里精通"古蘭經"的隐意与明意，知道自然的奥妙及未来的秘密。阿里以后的"伊瑪母"，將这些学問的遺产，世代承襲下去，每一个"伊瑪母"都

將这些奥妙的学問去教导人們。所以"伊瑪母"也都是世間最偉大的导师，十叶派不信任何学問、任何聖訓，除非是由这般"伊瑪母"所傳授的。

十叶派对于"伊瑪母"的問題以及关于"伊瑪母"繼承系統的問題，意見十分紛歧；① 最主要的支派为"賽德派"和"伊瑪母派"。

賽德派是阿里第五代孙賽德的信徒，在十叶派中是最公正、最接近遜尼派的。原来賽德是穆阿台及勒派領袖瓦綏尔·伊脫的学生，从老师吸取了許多教訓。他承認伊瑪母之尊，但認为伊瑪母中也不一致，他們当中有特别尊貴的。他說阿里固然較艾布·伯克、欧默尔高貴，但艾欧二氏之为哈里發也是合法的。賽德派对于伊瑪母問題的看法是公正的。他們認为哈里發問題，沒有經訓明文的規定，也沒有默示的指定，凡是博識、廉潔、勇敢、仗义而又能为正义战爭的法提瑪人(阿里后裔)出来要求領袖位置，就可以担任伊瑪母的职务。出来要求伊瑪母位置的，应該出身于貴族王公。所以哈里發問題在他們看来是相对的，不是絕对的，并不象伊瑪母派那样，認为即使遭到失敗之后，还坚持有"隐身的伊瑪母"的存在。賽德派不信哈里發为神灵的一部分，認为这是荒誕之言。賽德因为反对哈里發雪沙米·阿布篤·馬立克(公元 724—741 年)，在伊斯蘭紀元 121 年(公元 738 年)遭到杀害。他的兒子也繼續反对王朝，于 125 年(公元 742 年)被杀。如今賽德派仍盛行于也門一帶。

伊瑪母派的最重要的信条，是圍繞着"伊瑪母"的問題，所以有这个名称。他們認为穆罕默德曾明白指定阿里为繼承人，

---

① 参看沙赫力斯坦："宗教与教派"及伊本·赫尔东："历史緒論"。

而为艾布·伯克和欧默尔二人所篡夺。他們不承認二人的繼承权。"伊瑪母"派認为承認阿里家族的繼承权乃是"信仰"的一部分。此派分为若干支派，对于領袖的人选，也不能一致。

伊瑪派中还有許多小支派①，如"十二人派"主張指定 12 人为哈里發連續的正統。这一派是波斯历朝的正式教派，直至今日。还有"伊斯瑪仪派"，以拥护伊斯瑪仪·扎尔法为哈里發而得名。他們在伊斯蘭教史中，扮演了很長的几幕。他們采取新伯拉圖派的学說，牽强地使它符合于自己的教派。又根据"精誠弟兄派"关于新伯拉圖派的著作，創制自己的理論，其論点分为九个步驟，首先以非难的問話，对伊斯蘭教加以怀疑。如問："朝天房中的投石是什么意思？""在索法与麦尔瓦兩山中疾走，是什么意思？"最后就攻击伊斯蘭教，并由伊斯蘭教的各种束縛中解脫出去。他們任意的注解，以为默示是"內心的澄清"；宗教的仪式，是为大众而設的，特殊的人不必遵行。历代先知跟普通大众相等。只有"聖哲"才是特殊的人物。讀"古蘭經"的，不必拘束于它的字面。"古蘭經"不过是有識者所知道的事物的一些符号，应該用注解、比喻的方法去了解它。"古蘭經"含着表面的和暗示的兩种意思，应該揭开物質的帷幕，以达到最純潔的精神境界。因此有人又称他們为"暗示派"，此处不再詳述。这班人怎样把新伯拉圖派学說采为他們的教訓，此处也不再叙述，因为它并不是發生于我們所研究的伊斯蘭教初期，而是發生于以后的阿拔斯王朝。后来埃及和西非洲的法提瑪王朝，便是这个派傳布的結果。如今叙利亞、波斯、印度还有这一派的存在。印度的阿加汗便是它的領袖。

---

① 参看麦格里基："埃及志"。

概括地說来，伊瑪母派相信"伊瑪母"在未来的"轉世"，不过，轉世者为誰，他們的意見却不一致，有的說是扎尔法·薩底格，有的說是穆罕默德·伊本·阿木篤拉，有的說是穆罕默德·伊本·哈拿費叶。他們相信后一人还沒有死，他隐身于利茲瓦山中，待安拉命他出来，他才轉世。①

倭馬亞朝的大詩人桑德·哈木叶利，也相信穆罕默德·伊本·哈拿費叶未死，說他隐身于利茲瓦山中，同獅子老虎为伍，受他們的保护。他的兩眼明亮晶熒，常常流着水和蜜汁。他將轉回来，使世間充滿了公道，有如充滿了暴虐。还有許多荒誕的言論，此处不再詳述。这种信仰，前面已經說过，乃是根源于伊本·賽伯依从犹太教輸入的"轉世"的傳說。十叶派要在世界建立一个王国的企圖，結果是失敗了。到处受到虐待与驅逐。不得已，就为自己創造出一种幻想，認为"迈赫底伊瑪母"將要轉回世間来。

*　　*　　*

十叶派与哈瓦立及派同样对倭馬亞朝有共同看法，認为該朝历代的哈里發都是暴虐無道的，所以曾联合反对。然而哈瓦立及派人具有明显的游牧民族的坦率性格，态度明朗，主張光明磊落的战爭，不作表面的妥协。十叶派則不然，能明战时則明战，不能明战，則不惜表面妥协而秘密工作；倭馬亞人受他們的威胁特别严重；因此四布偵探，严密防备。倭馬亞王朝对十叶派人，十分压迫，曾計誘哈桑（阿里長子）而杀伤之，并陰謀扰乱哈桑的軍队，使之屈服。克尔比拉之役，又杀侯賽因（阿里次子），最后直搗十叶派人家宅，对他們的家族加以殘虐，或杀害，或断手、或刖足。凡有十叶派嫌疑的都拘留起来，

① 此处略去詩詞数行未譯。——譯者

掠夺他們的財帛，搗毀他們的房舍。这种禍乱，在俄白衣篤拉（卽杀侯賽因者）的时代，特别严重。到哈查吉时，尽屠十叶派人，稍有嫌疑者，便遭逮捕。甚至在哈查吉面前認为异端或异教，比承認为十叶派还要好些。相傳有一个人去見哈查吉說："首領！我的家人冤枉我，誣我为十叶派，我是一个失望的穷人，我是急需同首領接近的。"哈查吉笑着，立刻委任他工作。馬达邑尼說："基雅德进襲庫法，逢十叶派人便杀于石下，或埋于土中，刖其足，断其手，挖其目，將他們吊死在棗树上示众，并將其余的人統統驅逐出伊拉克，不使一人存在。"穆阿威叶下令各方，不許在审判的时候，承認十叶派的人做見証人，又命令各省总督道："若見鄂斯曼的党人、亲信、后裔以及傳述鄂斯曼的嘉行者，应当接近他們，尊敬他們把他們所傳述的，他們的姓名，他們的祖先与家人的姓氏等完全告訴我。"各省总督尊着穆阿威叶的命令办理，于是鄂斯曼的德行得以显揚。同时，穆阿威叶又命令各省总督道："凡被証实有人崇敬阿里以及阿里的后人者，革去他的职位，取銷他的俸祿。"阿拔斯朝之压迫十叶派，更加厉害，因为阿拔斯人在倭馬亞朝时，曾和十叶派人同謀，最熟悉十叶派人的底細。这种压迫的結果，却坚固了十叶派的团結，加强了十叶派的秘密組織。十叶派人是伊斯蘭教各教派中最善于秘密活动的，他們秘密地活动着，竟使他們的敌人無从防范。十叶派的秘密活动，采取欺詐、暗号……等等手段。他們長期受压迫的結果，曾反映在文艺作品中，所以他們的文艺帶着深沉的愁恨、伤感、悲哀、痛苦的色彩。

* * *

十叶派人同倭馬亞王朝不断的战爭，反对倭馬亞朝人的压迫。倭馬亞人伪造聖訓，以夸張聖門弟子——除哈里及哈

申人——尤其是鄂斯曼的德行，十叶派也伪造聖訓，贊揚阿里的德行，并宣傳在未来迈赫底伊瑪母轉世的傳說，以加强十叶派的信心。伪造聖訓的本領，十叶派人也許是超过倭馬亞人的。十叶派的学者，从事于聖訓学的研究，熟記聖訓的傳述系統，于是就利用正确的傳述系統，伪造出許多聖訓来，以为本派的标榜。不少的聖訓学者，因为迷惑于傳述系統本身的正确性，而受了这一类伪聖訓的欺騙。①

实际上，十叶派乃是每个要消灭伊斯蘭教者的托庇的淵数，凡仇視伊斯蘭教，痛恨伊斯蘭教者，凡要將犹太教、或基督教、或瑣罗斯德教、或印度教的教訓注入于伊斯蘭的教义者，凡要脫离伊斯蘭国家謀求独立运动者……，凡是这一类的人，都以拥护穆聖的后裔为幌子，在幕后进行自己的活动。犹太教人借十叶派而宣傳"轉世"之說，十叶派人說："地獄之火不燒十叶派人，除非是对少数人。"有如犹太教人說："地獄之火不燒我們，除非是有限的几日。"基督教人借十叶派而宣傳："伊瑪母和安拉的联系，犹如基督与上帝之联系。"又說："上帝的神性和伊瑪母的人性相混合。先知和使命永不中断，神性与人性統一在誰的身上，誰就是先知聖人。"此外如灵魂的轉托，上帝之有形与分身……等等基督教的說法，都借十叶派之名而流行。此类学說，在伊斯蘭教之前，早已傳播于婆罗門教徒、佛教徒及許多哲学家之間。波斯人以十叶派为掩护，而与倭馬亞人进行战爭，他們对于阿拉伯人与阿拉伯国家非常厭惡，他們不断地从事于自己的独立活动。麦格里基說："許多波斯人脫离伊斯蘭教的原因，是因为当日波斯人国土之广袤，国家之强盛，都是超过其他各民族的，因而他們自称为自由

① 此处列举了一些傳述系統，約一頁，略去未譯。——譯者

人，自称为首領，而視他人为自己的奴隶。后来竟亡于他們最輕視的阿拉伯人的手中，波斯人受到很大的灾害。他們不断地跟伊斯蘭进行斗爭，然而在每次战爭中，都是安拉的眞理获得胜利。于是波斯人認为，只有施行陰謀詭計，才是最有效的对抗策略。所以一部分人才改奉伊斯蘭教，他們傾向于十叶派，他們公开地以崇爱穆聖的家族为名，夸大阿里的冤屈。他們用种种方法引誘十叶派，使十叶派人都脫离正軌。"①

"东方学"者威尔浩森以为十叶派發源于犹太教的成分居多，發源于波斯教的成分較少，他的論据是，十叶派的創始人乃是犹太教人阿布篤拉·賽白衣。杜基則主張，十叶派是由波斯教而来的，認为阿拉伯人酷好自由，而波斯人則崇拜王权。波斯的王位，乃是世襲制，沒有选举繼承者之說。穆罕默德死后，既無子嗣，則最应繼承他者，莫如他的堂弟阿里，而在阿里之前卽位的艾布·伯克、欧默尔、鄂斯曼等，都是篡夺阿里繼承权的人。波斯人視王权为神权，他們便用同样的眼光轉視阿里和阿里的后人。他們說：服从伊瑪母是人民第一个职責，服从伊瑪母就是服从安拉。

据我們根据史实看来，拥护阿里的事，是波斯人未奉伊斯蘭教前就發生了的；不过那时候的思想，非常簡單，認为阿里最应为哈里發的根据，是从兩方面来看的；第一，因为他德行高尚，第二，他是穆聖的亲屬。阿拉伯人自古卽有夸耀首領、夸耀貴族之風。然而十叶派正式的产生，却是在穆聖死后。更因为鄂斯曼时代的压迫，十叶派的發展更快。可是，自基督教、犹太教、火祆教等异族人奉伊斯蘭教后，十叶派又染上新的色彩，各教人將各教的色彩混入十叶派中：犹太人混入犹太

① 麦格里基：埃及志，卷一，第362頁。

教的色彩，基督教人混入基督教的色彩；而奉行伊斯蘭教的最大的外族，則为波斯，所以十叶派中，波斯的色彩特别濃厚。①

第四章　麦尔吉阿派（中庸派）

本書前述十叶派和哈瓦立及派在最初原是圍繞着哈里發問題而發生的兩个政党。哈瓦立及派的主張是代表民主思想；十叶派的主張是代表貴族思想。麦尔吉阿派却是一个中庸的政治党派，对于伊斯蘭教人所爭执的問題有自己的主張。伊本·尔撒克耳認为："他們是怀疑派。当哈里發問題發生糾紛时，他們出征在前方；鄂斯曼被杀后，他們轉回麦地那，对麦地那人說：'我們离开麦地那时，你們是团結而無紛爭的；我們轉回来时，你們就如此爭执了！'他們有的說：鄂斯曼是公道的，他的被杀是極冤枉的；有的說：阿里也是正义的，鄂斯曼，阿里，都应該加以信任，我們不为二人辯护，也不必詛咒二人，我們將二人的糾紛交給安拉，讓安拉去判断。"

由此可以看出，麦尔吉阿这个政党，不願卷入內爭的漩渦，不願流血战爭，不判断誰是誰非。这一派形成的直接原因是由于各个派别紛爭不止，他們不願附和。間接原因仍然是哈里發問題。假使沒有哈里發問題的糾紛，則十叶派、哈瓦立及派以及麦尔吉阿派都無从产生。

"麦尔吉阿"是"緩和"、"退后"的意思，因为他們主張將伊斯蘭教人所爭执的問題推延到来世，听候安拉的裁判，所以有

① 此处略去詩九行未譯。——譯者

这个名称。

有一部分人目睹哈瓦立及派人断阿里、鄂斯曼及主張和議的人叛教；十叶派人断艾布·伯克、欧默尔及拥护二人者为叛徒；兩派人都詛咒倭馬亞人，断倭馬亞人为叛徒；同时倭馬亞朝人又以兩派人是破坏分子，不断地加以討伐：每一派的人都說自己才是唯一正义者，别人都是叛逆的、迷罔的。另外一些人目睹各派如此的紛爭，对所有的人都采取和平的态度，不輕易断任何派别为叛逆，这就是麦尔吉阿派产生的原因。麦尔吉阿派的人說："哈瓦立及派、十叶派、倭馬亞人全是伊斯蘭教的信徒；不过他們当中，有些人是錯誤的，有些人是正确的，我們無力帮助正确者，我們只能將他們的事，交給安拉。倭馬亞人既然說过'除安拉外，别無主宰，穆罕默德是眞主的使者'这样的信仰証言，那末，倭馬亞人就不是叛教的人，也沒有偶伴安拉，他們实在是伊斯蘭教的信徒，我們將他們的事，交給洞悉人类秘密的安拉，讓安拉去裁判他們。"这种态度，对于倭馬亞人很有帮助，然而是消極的拥护，不是积極的拥护，只不过是沒有持着利劍去帮助倭馬亞人进行战爭。其实他們对倭馬亞人的态度，还是同对十叶派人和哈瓦立及派人的态度一样。他們只承認倭馬亞朝的政权是合法的。这样的态度，实际上就等于拥护了倭馬亞王朝。

麦尔吉阿派的种籽，是在聖門弟子时代就种下了的。鄂斯曼末期，一部分聖門弟子，不願卷入当时內爭的漩渦，如艾布·巴克拉、伊本·欧默尔等人。艾布·巴克拉說："穆聖說：'禍患不久就要到来了，那时坐者强于行者，行者强于参加者。啊！当禍患来临的时候，赶駝者各自去赶駝！牧羊者各自去牧羊！耕田者各自去耕田！'一人問道：'啊！安拉的使者！無駝可赶，無羊可牧，無田可耕的怎么办呢？'穆聖說：'拿起他們的利劍，用

石头击去劍的鋒口，然后努力自己救拔！不要参加禍乱。’”

这种中立不参加战爭的思想，就是麦尔吉阿派的萌芽。然而，麦尔吉阿派是到十叶派和哈瓦立及派产生以后，才成为一个派别的。

*　　*　　*

麦尔吉阿派原是政党，后来才开始研究神学問題，研究的結果，和他們的政見是相适应的。他們研究的对象是确定“信仰”、“悖逆”、“信士”、“叛教”等等的含意。因为哈瓦立及派和十叶派都随便判断别人叛教，因而引起他們研究这些問題。哈瓦立及派的極端是判断犯大罪者为叛教；十叶派的極端是把信仰領袖列为基本信条之一。这样的結果，人們自然要問問：什么是叛逆？什么是信仰？麦尔吉阿派以为信仰是信安拉、信聖人，凡說过信仰証言：“除安拉外，别無主宰，穆罕默德是眞主的使者，”就称是信士了，这和哈瓦立及派的主張大相抵触。哈瓦立及派以为信仰是信安拉、信聖人、遵天命、远罪惡。所以信安拉、信聖人而不遵守天命，又干重大罪惡的，麦尔吉阿派断为信士，哈瓦立及派則断为叛徒。同时和十叶派的主張也大不相同。因为十叶派主張信仰伊瑪母，服从伊瑪母是信仰的一部分，麦尔吉阿派則說：“信仰乃是內心的。只要內心誠信，縱然在口头上公开宣布叛教；甚至在伊斯蘭国家中，崇拜偶象，奉行基督教、犹太教，膜拜十字架，承認三位一体，一直到死；这样的人，也依然是伊斯蘭教的信徒，并依然具有完美的信仰，得享受天园。”①

这些言論，是符合于他們的政治主張的。麦尔吉阿派不但不判断倭馬亞朝人以及哈瓦立及派和十叶派为叛教，也不

① 伊本·哈茲木：“宗教与教派”，卷四，第204頁。

輕易說基督教人和犹太教人为外道；他們認为信仰藏在內心，除安拉外，無人能够窺見。这是向各党各派表示和平的意思。

一部分"东方学"者，以为研究麦尔吉阿派的起源及解釋他們的信仰，是困难的，因为麦尔及阿派的言論对于倭馬亞人有相当的帮助，故以后为阿拔斯人所消灭，禁止發表該派的主張。总之，倭馬亞朝以后的麦尔吉阿派因为并入别的学派，而漸漸地消灭，已不成其为独立的学派了。①

第五章 自由派与宿命派

人类思想史告訴我們，人类最深刻研究的思想問題就是"宿命"、"自由"等等問題。人类的意志是自由的嗎？人类的行为是由意志自由支配的嗎？还是在行为中被限制，不能更改的？这是各时代哲学家和宗教学家，聚訟紛紜的問題。在倫理学、法律学、历史哲学、神学和一切哲学里面都涉及这些問題。这个問題之成了宗教問題的研究，原是这样的：人們由一方面感覚到意志的自由，人类对于自己的行为是要負責的，对行为負責，就必須有意志的自由。假使人类象空中飄蕩着的羽毛，其行止任随風兒吹动，那么后世的賞善罰惡便沒有意义了。然而人們由另一方面，又感覚安拉是周知万物的，过去未来的事件，完全在安拉洞鑒之中。安拉知道每个人將要做善事或犯罪惡。如此，人們的行为当然不能够走出安拉預定的范圍了。人們在"宿命"与"自由"之中徬徨着，自己究竟是宿命的呢，还是自由的？

---

① 此处略去詩詞和詩詞的釋义一頁余未譯。——譯者

"古蘭經"里有若干經文指出宿命的意义："安拉封閉了他們的心，盖住了他們的耳目，他們有了重大的罪惡。""假使安拉要使你們迷惑，那么我虽然要劝誡你們，我的劝誡对于你們，也沒有多大益处。他是你們的主宰。你們要归宿到他那里去。""我在每一个民族中差一个使者，引导众生：你們崇拜安拉，你們远离偶象。然后他們中，有的，安拉引他們走入正道，有的陷入迷途。"同时又有若干經文指示意志自由，指示人应对自己的行动負責："我引他入正道，有感謝的，有背逆的。""这是我的正道你們遵循罢！你們莫离开大道而各走歧途。那是我囑咐你們的，以便你們有所警惕！""願皈依者，讓他皈依，願背逆者，讓他背逆！""誰犯了罪惡或亏枉自身，然后他又向安拉懺悔，那么，安拉是多恕的、慈爱的。作惡的人是作在自己身上，安拉是大知的，智慧的。"許多聖訓——假使是可靠的——对于宿命的問題，也有明白的或隐暗的指示。根据查比尔的傳述，穆罕默德說："一个人不算有眞正的信仰，除非信仰善惡前定，相信正确者不会錯誤，錯誤者不会正确。"阿里說："我們去参加布格衣尔的殯礼时，穆聖来坐在我們旁边，他用手杖輕击着地面說，將来你們中人人或进天园或下地獄，是注定了的。众人說，安拉的使者！我們能托靠天經嗎？穆聖說，你們做吧！每一个人对自己的命运是容易的，幸运者作幸运的事，厄运者作厄运的事：'至于施舍者、警惕者、相信善人者，我讓他事事容易。'("古蘭")"

伊斯蘭教人远征胜利之后，生活漸漸的安定，就开始思索到这个問題；伊斯蘭教以前，希臘哲学家也討論过这个問題。叙利亞人曾把它介紹过来。瑣罗斯德教、基督教对这一問題也有所研究。伊斯蘭教兴后，一部分人主張意志自由，反对当时流行着的宿命观。相傳拿費尔說："一个人去見伊本·欧默

尔說，某人——指一个叙利亞人——托我向你道安，伊本·欧默尔說，我听說他否認定命，假使是眞的，你不必为我向他問安。”

最先主張自由論的是馬尔白德和爱依拉尼。根据宰赫比在所著“公道的秤盤”中的記載：馬尔白德是一个誠实的再傳弟人，但是他走了錯誤的道路，他是首先主張意志自由者。因为反对哈查吉而被杀。有人以为馬尔白德因为叛教而被杀；其实是一种政治的杀害。馬尔白德同哈桑·白索里甚善，巴士拉人多半跟随他。伊本·尼巴塔在所著“賽尔赫·耳郁尼”中說：有人說首先主張自由論的是一个伊拉克人，他先奉基督教，繼奉伊斯蘭教，后又改奉基督教。馬尔白德和爱依拉尼就是他的学生。爱依拉尼是大馬士革人，他父亲是鄂斯曼的釋奴。奥查尔說：“哈里發雪沙米时，爱依拉尼到我們跟前宣傳自由論，有辯才；他的主張引起多数人的攻击。有人告發于雪沙米之前，遂命断其手，刖其足，然后杀之。”

相傳爱依拉尼有一日对勒比尔說：“你以为安拉喜欢人們違傲他嗎？”勒比尔說：“你以为人們違傲安拉，而安拉是無可奈何的嗎？”又傳哈里發奥馬·阿布篤·阿箕子听見爱依拉尼向某人談自由論，就召二人問道：“你們說什么？”二人答道：“穆民的首領！我們說安拉所說过的話。”問道：“安拉說过什么？”答道：“安拉說‘难道沒有这样一个时辰降临人間嗎？那时候什么事都是不值一提呢？’‘我引他入正道，有感謝的，有悖逆的’”二人念到这里就停住了。奥馬叫接着往下念，二人就接着念到这句：“这是一个劝誡，安拉把他願意的人引于正道，你們的一切，原是安拉前定的。”奥馬說：“你兩个怎样解釋这句話呢？你們为何抓住枝叶，丢弃根本？”伊本·穆哈吉尔說：“奥馬后来听說他們二人仍然过激，大为震怒，就召二人前来，奥

馬站着，我站在后面侍候。当二人进来时，我迎接上去。奥馬問二人道：'安拉命惡魔向亞当叩头，惡魔抗命不肯，这事难道不是安拉預先知道的嗎？'奥馬問話的时候看着我的头暗示，意卽叫二人承認，否則必杀。二人就答道：'是的，安拉預先知道的。'又問道：'安拉禁止亞当夫妇摘食某种鮮果，二人違命。这也不是安拉預先知道的嗎？'奥馬問話时，仍看着我的头暗示着。二人又答道：'是的，安拉預先知道的。'奥馬遂令驅逐二人，并下令各地方官察看二人是否有什么异說。二人曾收斂了一个时期，不久，仍坚持自由論。奥馬病死之后，自由論之說，愈發傳布开了。"

讀者由此可以看見伊斯蘭教初期宿命論之盛行及宿命論与自由論兩派辯論之激烈了。自由論运动究竟是發生于伊拉克还是叙利亞，还沒有一致之說。有主張發生于叙利亞的，以为自由論是哈桑·白索里面前發生的，而哈桑是伊拉克的巴士拉人，——穆阿台及勒派也發生于巴士拉。并且伊奈巴塔也說过，最先主張自由論的是一个伊拉克的奉伊斯蘭教的基督教徒，馬尔白德和爱依拉尼就是他的学生。有的主張發生于大馬士革的，以为这是受一般在皇宫里服务的基督教徒的影响。总之，这种思想，当时在伊拉克、叙利亞是已經流行着。但誰先誰后，就不容易断定了。

和自由論相反的是宿命論，首倡宿命論的是遮赫母·宾·索弗旺，所以又名遮赫母派。遮赫母認为人是被束縛的，毫無自由可言，人类不能做前定以外的工作。安拉为人們安排了一生的行为，絕对不会变更。一切行为都必然是由安拉产生的。安拉造化人类的行为，犹如造化物質一样，水的奔流，風的流动，石的墮落，是安拉的安排；人类的行为，也是安拉的前定。所謂某人"做"某事，并非眞是某人的自主。不过是假借

的說法而已，所以树木“結果”，河水“奔流”，太陽“高升”，雨水“降落”，地面“繁殖”；或說穆聖“書写”，法官“裁判”，某人“順服”，某人“悖逆”……，这同是假借的說法。报酬与罪罰是前定的，行为是前定的。安拉預定某人行善，应受报酬；預定某人作惡，应受罪罰。

遮赫母为虎拉森人，是一个釋奴，在庫法城居住。是一个有辯才的演說家。演說的时候，言語很能吸引听众。他的学說見“諦尔米几”一書。遮赫母原是哈利斯·苏勒吉的秘書大臣。哈利斯在虎拉森反抗倭馬亞朝，当地居民响应他的很多。他号召遵从天經聖訓，起用賢良。哈利斯后来失敗被杀，遮赫母后来也于伊斯蘭紀元 128 年被杀。由此可見遮赫母之被杀仍然是政治的杀害，和宗教無关。①

第六章 穆阿台及勒派（分离派）

“穆阿台及勒”原是分离的意思，这个名称的由来，不外三种說法：

1. 当日再傳弟子哈桑、白索里在巴士拉礼拜堂講学，講到关于伊斯蘭教人犯大罪的問題，他的兩个学生瓦綏尔和伊本·俄拜德同他的主張相左：哈桑說犯大罪者只是罪人，不失为信士；二人主張不是信士，也不是叛徒，而是介于兩者之間的。哈桑大加斥責，二人便离开講座，另立学派。二人“分离”师座，故有这个名称。

2. 麦尔吉阿派称犯大罪者为信士，哈瓦立及派断为叛

① 此处略去詩数行未譯。——譯者

徒，哈桑·白索里則称之为伪君子；而瓦綏尔二人独异于各家，以犯大罪者为非信士也非叛徒。二人"分离"众說，故有这个名称。①

3. 根据买斯欧底的"金牧場"的記載，瓦綏尔主張犯大罪者的地位与信士和叛徒"分离"，而中介于兩者之間，故有这个名称。

后兩种主張是相反的，第二項說該派"分离"众說而得名，第三項說該派主張犯大罪者的地位跟信士和叛徒的地位"分离"而得名。

依照上面三种主張，可以得出兩个共同的結論：第一，穆阿台及勒派是圍繞哈桑·白索里和他的兩个学生瓦綏尔、伊本·俄拜德而形成的。第二，穆阿台及勒派所討論的問題，乃是純粹的宗教問題。然而这兩个結論是正确的嗎？

在参考許多史籍后，我們認为"穆阿台及勒"一字，原是在伊斯蘭教初期就用以指示一种特殊的意义的：当一个人看見兩党人相爭之时，他自己尚沒有一定的見解，或因为双方都越出正軌，他自己就采取中立的态度，不願参加任何一方面的爭执和战爭。这样的人，就叫做"穆阿台及勒"。所以历代沒有参加阿里与阿綺涉的"駱駝战役"，沒有参加阿里与穆阿威叶的战爭的，历史家統称他們为"穆阿台及勒"。

根据"脫百里历史"的記載說："阿里时代的埃及总督盖斯·賽德，上書于哈里發阿里道，此間有一部分穆阿台及勒人，要求我停止攻击他們，莫管他們的事情，讓局势清楚之后，再决定如何看待我們。我想暫时停止一下，不立刻同他們进行战爭，以維系他們，或許安拉会改变他們的心意，使他們离

① 此处解釋"穆阿台及勒"一字的語法，約五行，略去未譯。——譯者

开迷罔。”①另一处記載說：“不及一个月，伊本·艾布·伯克使人去对穆阿台及勒人說道：‘啊！人們！你們必須服从我們，或者远远地离开我們的地方！’穆阿台及勒人答道：‘我們不願如此，不要管我們罢，讓我們看看，我們的事究竟如何下落，請不要立刻同我們打仗！’”②

伊本·爱西尔和阿布費达的历史著作中也是这样說的，特别是阿布費达的提法更为明显：“把这班人称为穆阿台及勒（分离），因为他們分离开了，他們不再拥护阿里。”从这一明显的提法，我們可以得出和前兩項相反的兩个結論：

1. 哈桑·白索里以前一百年內，就有穆阿台及勒的名称，称瓦綏尔和伊本·俄拜德之学派为穆阿台及勒派，是复活古名，不是創造新名。假使說穆阿台及勒派是因为瓦綏尔輩，由礼拜堂的一角到另外一角，分离他們的老师而得名；这是令人难于置信的。因为这个名称在过去已經有过特殊的意义，而且是著名的說法。

2. 穆阿台及勒人是指沒有参加駱駝战役、綏費尼战役的人而言。当日引起战爭的許多問題，全是政治問題；对于鄂斯曼之被杀、阿里之应为哈里發、穆阿威叶是否比阿里更应为哈里發……等等問題，人們的見解，是很不相同的，这就是政党發生的原因。然而我們認为，那时的伊斯蘭教人，無論是社会問題、經济問題、个人問題，都不免染着宗教的色彩。（如家庭的制度，商業的关系，經济的結約……等，都帶宗教的色彩，以宗教为依归。）所以伊斯蘭教初期的党派穆阿台及勒，就是代表一种染上宗教色彩的政治思想。簡單地說，这派人見兩党

① 脫百里“先知与帝王历史”，卷一，第324頁

② 同上。

相爭，或認为双方都是越出正义的，或者正义誰屬尚未分明，宗教原是命人和亏枉者作战，如果双方都是亏枉者，或者双方的是非尚未分明的情形下，他們便分离各派而取中立。“假使信士中的兩伙人战爭，你們居中調解，其背义者，你們同他們作战！”(“古蘭”)

可是，伊斯蘭教初期的穆阿台及勒派和瓦綏尔創立的穆阿台及勒派，有無相同之点呢？后一派是否如头一派一样，是含着宗教意味的政治思想呢？

多数的著作家主張，哈桑·白索里和瓦綏尔所冲突的問題，就是犯大罪的是叛徒还是信士的問題。从表面看，好象是宗教問題，而实际上确是含着重大的政治意义。

原来穆阿台及勒派对于“犯大罪”这个問題的主張，恰和哈瓦立及派及麦尔吉阿派相反。哈瓦立及派以遵行宗教的仪式——礼拜、把齋、誠实、公道——为信仰的一部分，宗教的信仰，并不單是信安拉、信聖人；單是信安拉、信聖人而不遵行天命并犯大罪的是叛徒。拿費尔甚至过激地判断哈瓦立及派以外的人全是叛徒。① 拿費尔主張：“哈瓦立及派的信友不应吃别人所宰的牲畜，不能同外人通婚，不能和外人發生繼承关系。哈瓦立及派以外的人，有如蒙昧时代阿拉伯的多神教徒一般，或从新宣布奉伊斯蘭教，或用利劍相对。”这种主張，在政治方面有着巨大的后果：他們对于倭馬亞朝的态度成为战爭的、否認的态度。在他們看来，倭馬亞王朝的人是犯下重大的罪惡的，所以他們統統是叛徒，对待倭馬亞王朝的人，应如对待多神教徒一样，不应承認他們的哈里發政权，因为哈里發的第一个条件必須是“信士”。哈瓦立及派認为不但不应承認

① 参看沙赫力里斯坦：“宗教与教派”。

倭馬亞王朝，更应积極地同他們战爭，一直到他們加入哈瓦立及派。哈瓦立及派否認倭馬亞王朝，同倭馬亞人宣战，这是染着宗教色彩的政治斗爭。哈瓦立及派事实上貫徹了他們的主張，他們的历史是不断斗爭的历史。

至于麦尔吉阿派呢，他們的主張同哈瓦立及派的主張恰恰相反，他們以为信仰是單純的內心的作用，礼拜、把齋等等并不是信仰的条件，犯大罪的也沒有离开信仰的范圍。如果說哈瓦立及派把"信士"的范圍限制得十分狹窄，以为除他們之外，別人統統不是伊斯蘭教的信士，則麦尔吉阿派，又把"信士"的范圍，扩大得非常广泛。根据沙赫力斯坦的記載：麦尔吉阿派甚至說："罪惡不妨害于信仰，"这个主張，無疑地有其政治方面的影响的，最重要者，麦尔吉阿派把他的这种主張应用到伊斯蘭教徒間彼此糾纏紛扰的宗教和政治問題上。于是鄂斯曼本人，鄂斯曼的党羽以及反对鄂斯曼的人，都不是叛徒；阿里本人，阿里的党羽以及反对阿里的阿綺涉及参加駱駝战役的她的党羽，也不失去伊斯蘭教的信仰；而綏費尼之役，立于阿里旗帜下的，或立于穆阿威叶旗帜下的，也都不算是叛徒……。甚至說，信仰只是純粹的內心的問題，無論做什么事，只要合于內心的信仰，便是对的。所以無論帮助鄂斯曼或反对鄂斯曼，帮助阿里或帮助穆阿威叶都是对的。这是麦尔吉阿派的主張。

这种主張的自然結果，必然認为倭馬亞王朝的历代哈里發，無論犯了多大罪惡，皆不失为信士。对倭馬亞王朝的敌人，也是如此看法。因此麦尔吉阿人当然不同意哈瓦立及派攻击倭馬亞王朝、顛复倭馬亞王朝的行为。麦尔吉阿派的主張，对于倭馬亞人是有帮助的，虽然是消極的帮助，不是积極的帮助(卽不仇視、不脫离、不反对倭馬亞人)。而且有时在实

际上还是支持倭馬亞王朝的，如麦尔吉阿的詩人撒比特·古特奈曾在叶基德下面担任工作，曾作詩頌揚叶基德的文才与勇敢。总之倭馬亞人既沒有把麦尔吉阿人視为敌人，也沒有看做自己的支柱。除了在战爭中需要他們中立的时候，才拉攏他們。

一方面，哈瓦立及派以严厉的态度，只承認少数人为信士；另一方面，麦尔吉阿派以过分的寬大，不把倭馬亞人、十叶派人、哈瓦立及派人以及凡念过信仰証言："除安拉外，别無主宰；穆罕默德是眞主的使者"的人看做叛徒，甚至基督教徒和犹太教徒也不算是外教，因为信仰乃是內心的意識，只有安拉才窺得見的。这样，他們对于各党各派都是采取和平政策的。这种思想，使作恶者对于安拉，存着过分原宥的希望。

穆阿台及勒派是立在哈瓦立及派与麦尔吉阿派之間的中庸派，不过分的严厉，也不过分的寬大。他們——特别是瓦綏尔及其信徒說："犯大罪者不是信士，因为信仰是体現在許多善良的行为上；有了完善的行为，就叫'信士，''信士'乃是一个頌揚的名称。作恶者既沒有完善的行为，便不配頌揚，所以不能称为信士。但也不算是叛徒，因为既念过信仰証言，又有别的善行，就沒有理由說他是叛徒了。"①

穆阿台及勒派的主張，同前兩派一样，含着很大的政治意义，因为穆阿台及勒派要使他們的主張去适应历来伊斯蘭教徒中發生的互相紛歧的种种問題：誰是背正义的？鄂斯曼呢，还是杀鄂斯曼者？"駱駝战役"是阿里对嗎？还是阿綺涉对？"綏費尼之役"是阿里对嗎？还是穆阿威叶对？誰是犯大罪的？誰应負罪人之名？

---

① 沙赫力斯坦："宗教与教派"，卷一，第61頁。

实际上，穆阿台及勒派人分析、批評、判断聖門弟子的行为，是最大胆的。麦尔吉阿派人对誰是誰非全然不加判断，哈瓦立及派虽有所判断，却是局限于为"古蘭裁判"、以及关于阿里·穆阿威叶的有限的問題上。穆阿台及勒派的判断是普遍的，如对艾布·伯克、欧默尔、鄂斯曼、穆阿威叶、阿慕尔、艾布·胡賴勒等人，都有所批評，他們的主張是非常明显的。伊本·俄拜德曾詛咒艾布·胡賴勒，攻击他的聖訓傳述。于是我們要問一問，倭馬亞王朝对于穆阿台及勒的政治主張抱什么态度？

据我們看来，倭馬亞王朝認为穆阿台及勒派敢于大胆批評許多人物，他們对王朝的支持比麦尔吉阿派还要大。因为麦尔吉阿派的支持是消極的，对各党派的爭論，不加批評、不加分析；这种态度，对于阿里和阿里的党羽，以及穆阿威叶和穆阿威叶的党羽的支持，是相等的。何况当时一般民众拥护阿里的情緒又十分濃厚，所以我們相信麦尔吉阿派予倭馬亞人之助力是十分微弱的。至于穆阿台及勒派对王朝的助力却是强有力的，他們批評敌人，用理智对他們加以分析，表示同意或是反对。这至少可以抹去当日占据人心的、扩大阿里德行的流行的观念。誠然，穆阿台及勒派也指責穆阿威叶与阿慕尔；伊本·俄拜德甚至指責二人鯨吞战利。同时他們大多和穆阿威叶与阿慕尔都沒有什么关系，因此他們的态度和主張，就特别有力了。这在倭馬亞人看来，好处总比坏处多，穆阿台及勒派至少是以同样的秤盤衡量穆阿威叶与阿里，而穆阿威叶的秤盤多半重于阿里；因为当时的政权，既掌握于穆阿威叶的手里，人民不敢批評他們，而对王朝以外的党派，則可以毫無忌憚，任意批評。[1]根据伊本·基撒尼的說法，这样的結果，"人們便多半指責阿里的錯誤而頌揚穆阿威叶的德政

了。”我們从这兩个論据，可以証明：

1．穆阿台及勒派的首領如瓦綏尔和伊本·俄拜德之輩，曾公开宣傳該派的主張，但在历史典籍中，却找不到他們受倭馬亞王朝压迫的記載。反之，倭馬亞朝哈里發瓦立德將繼位之前，曾受穆阿台及勒人的攻击，一部分穆阿台及勒人——如伊本·俄拜德曾附和叶基德反对瓦立德。但是在瓦立德胜利繼位后，知道穆阿台及勒派一貫的态度，反而亲近他們。从此穆阿台及勒派的地位，日益提高。

2．倭馬亞朝末叶，哈里發叶基德第二和穆尔旺第二，都崇奉穆阿台及勒派。假使該派不利于倭馬亞朝，則他們絕不会信奉的。

由上述种种，我們可以得出一个結論：先期的穆阿台及勒派和后期的穆阿台及勒派是非常近似的。先期时，該派“分离”兩个对立的党派(在先和阿里及阿綺涉、脫拉哈、祖白尔等对立，其后人又和穆阿威叶对立)；后期时，該派“分离”过激的哈瓦立及派及过分寬大的麦尔吉阿派。先后兩派，在兩个时期，都有和当时各个党派不同的独特的主張；兩派都各代表一个集团，把理論建筑在政治与宗教上。不过后期的穆阿台及勒派对于安拉的德性、安拉非形体論、非偶有性……等等純宗教理論的問題，也加以探討。由此我們同意穆阿台及勒派因为分离众說而得名的說法，就是說穆阿台及勒派另外創立了一种与各派不同的学說。所謂瓦綏尔等分离师座，由礼拜堂的一角迁到另外一角，仅是暗示他們創立新說的意思。

总之多数的穆阿台及勒派人是不願意承認这个名称的，他們自称为“公道者”“認一者”，所謂“認一者”，是为他們否認安拉的德性，以为主張安拉具有本体外的德性的，便是多神論。所謂“公道者”，是为他們反对宿命論，否認安拉預定罪人

然后又惩罰罪人。他們以为人类对于自己的行为是自由的，因此人們干了罪恶，就必然受到惩罰；这样才算是公道的。穆阿台及勒派最初以瓦綏尔和伊本·俄拜德二人为首。瓦綏尔是一个釋奴，伊斯蘭紀元 80 年生于麦地那，后来迁到巴士拉，从哈桑·白索里学習，死于 131 年，是一个擅長辞令的演說家。伊本·俄拜德也是一个釋奴，哈桑·白索里的学生，后崇奉瓦綏尔的教派；曾編写了很多著作，但沒有流傳下来，他以廉潔著称，伊斯蘭紀元 145 年卒。①

穆阿台及勒派重要的教訓，分下面几方面：

1．主張犯大罪者不是叛徒，也不是信士，而是罪人。罪人应受地獄的刑罰。

当时發生了許多政治战爭，如鄂斯曼之被杀、駱駝战役、綏費尼战役，人們面对这些战爭，不得不問一問誰是正义的？誰是背义的？由此进而研究背义者是叛徒呢？还是信士呢？哈瓦立及派判犯大罪者为叛徒，麦尔吉阿派断为信士，哈桑·白索里断为伪君子。而瓦綏尔則断为罪人、其地位介于叛徒与信士之間，永陷火獄。

2．主張安拉幷未造化人类的行为，人类才是造化自己的行为者。人类將来或受罪罰，或得善报；因此应称安拉为"公道者"。穆阿台及勒派所以有此主張，或許是目睹当日遮赫母及其信徒之極端，竟完全抹杀人类意志之自由，使人类成为固定的物質，純然被动，"行为"从人的双手表現出来，好象流水从頑石上面流过似的。相傳瓦綏尔曾派遣一部分門徒到虎拉森同遮赫母派人进行辯論。

3．否認安拉具有本体以外的知、能、生活，听、視……等

---

① 此处略詩数行未譯。 ——譯者

無始的德性，以为安拉的本体就是"大知者"、"万能者"、"永生者"、"大聪者"、"本观者"，并沒有本体以外的諸德性。主張安拉具有种种無始的諸德性，無异是多神論者的說法。穆阿台及勒認为無論由那一方面解釋，安拉都是無偶的，决無超越其本体者。穆阿台及勒派对于"古蘭經"中肯定安拉具有种种德性的經文，多所注解。他們之所以具有这种主張，或許是駁斥当时流行着的一种思想：以为安拉可以人格化，而且具有凡人的种种德性。如与瓦綏尔同时的母哥提尔·苏里曼便是这样主張的。

4．主張理智具有認識善惡的能力，那怕是教律無所指示。凡一种事物，都具有一种屬性，使事物成为惡的或成为善的。譬如"誠实"原具一种固有的屬性，使它自成为"善的"；"欺謊"也具一种固有的屬性，使它自成为"惡的"。所以有智慧的人，虽未經教律的指示，或甚至不信宗教者，也不約而同地承認拯困济貧，舍身救溺的行为是"善的"，隐昧善事、伤害無辜的行为是"惡的"。教律并非先制定什么是善事，而命人遵行；或先制定什么是惡事，而禁人营干。乃是因为某件事物本身原是善的，故命人遵行；某件事物本身原是惡的，故禁人营干。教律的命令与禁止，是根据事物本身的善、惡而定，不能違反的。穆阿台及勒派人所以有这种主張，或許是針对当时人們对于聖訓太过固执，虽伪造的聖訓也尽信不疑；沒有經訓明文的問題，就不敢發表意見。本書"聖訓"一章，对此已有所討論。穆阿台及勒派以为这是危險的，足以过分地削弱理智，所以才提倡理智。聖訓学者对他們深惡痛絕。至阿拔斯朝，买蒙和穆阿台斯麦二哈里發时代，穆阿台及勒人頗为得势，对聖訓学者，加以压迫。阿拔斯朝后期，聖訓学者又轉而压迫他們。

穆阿台及勒派也涉及到前代的政治問題，有他們自己的主張，他們沒有附和哈桑·白索里的說法："安拉叫那些鮮血潔淨我們的宝劍，我們莫讓它染污我們的舌头"。他們对聖門弟子之間互相攻击、互相爭战的行为，加以譴責。伊本·俄拜德的批評最多，他痛詆艾布·胡賴勒之多傳聖訓。又指責穆阿威叶和阿慕尔二人鯨吞战利。总之，他們認为分析、指責、攻击聖門弟子的行为，是無妨的。他們比十叶派更自由些。我們且举一二樁他們对于政治問題的主張：穆阿台及勒派差不多一致承認艾布·伯克的哈里發地位是合法的；認为不是穆聖的遺囑，乃是大众的推选。至于艾布·伯克与阿里誰更賢明些，他們的意見就不一致了。初期的巴士拉人如伊本·俄拜德、查哈斯、南查密、雪沙米、法瓦退等，以为艾氏賢于阿里；巴格达人如比石尔、艾布·侯辛等，則以为阿里賢于艾氏。双方都提出足够的証据。駱駝战役以后，瓦綏尔的批評是：阿里与阿綺涉，一是一非；但是誰是誰非，則無从断定。伊本·俄拜德則批評二人都不对。又指責阿慕尔、穆阿威叶及二人的党徒。穆阿台及勒派对于伊斯蘭教历史中的事件，意見分歧、不能一致；但都提出論据，强調自己的主張。

* * *

穆阿台及勒派發生于巴士拉，很快傳播于伊拉克全境，得到倭馬亞朝叶基德和麦尔旺兩哈里發的信奉。到了阿拔斯朝，分为巴士拉、巴格达兩个学派，兩派人对于許多問題，意見不一，爭辯不已。

伊斯蘭教学派中穆阿台吉勒是首先研究希臘哲学的，使伊斯蘭教染上希臘哲学的色素，借希臘哲学为他們的思想与辯証的助力。如艾布·胡載尔、南查密、查哈斯等人，便都是研究希臘哲学的著名学者。我們在此处不能解釋希臘的哲学思

想，也不能說明穆阿台及勒派学者如何介紹希臘哲学，因为这是屬于往后阿拔斯朝时期的范圍。

实际上，穆阿台及勒派乃是伊斯蘭教"認一論"哲学的創立者，是伊斯蘭教徒中首先运用异教的武装武装自己的。原来伊斯蘭紀元二世紀初期，犹太教徒、基督教徒、火祆教徒奉伊斯蘭教后的影响已經很明显了，他們奉伊斯蘭教时，头腦里还充滿着旧教的意識，他們仅念过伊斯蘭教的兩句信仰証言："除安拉外，别無主宰；穆罕默德是主的使者。"于是原来在他們宗教里紛扰不休的問題，便很快地波及到伊斯蘭教里来。我們已經說过，上述的宗教，曾以希臘的哲学及邏輯学为武器，开辟他們的研究領域，鑽研極深。他們攻击伊斯蘭教，而伊斯蘭教原是以信仰簡明著称的宗教；蕩动所及，自然掀起無限的疑問。同时，当日伊斯蘭国家中，还存在着許多异教徒，他們在皇宫里担任显要职务者甚多。那班已奉伊斯蘭教的异教徒，和这班未奉伊斯蘭教的异教徒，在伊斯蘭教中掀起若干問題。如意志自由論的哲学，乃是各教著名的問題；又如眞主德性之存在問題，"古蘭經"之被造問題……等，在基督教中很早就發生过类似的爭論。瑣罗斯德教也曾掀起过許多問題的爭論。

因此种种，穆阿台及勒派乃借敌人之武器对敌人进行学术斗爭。他們进攻宿命論者及無神論者的言論，反駁犹太教、基督教、火祆教所掀起的疑团。在这方面他們表現出奇絕的精神。据說，瓦綏尔对于各教各派的学問，精通無比。他的妻子說："他夜間屈膝拜禱，身旁放着木板和笔墨，誦讀'古蘭經'时，每得足为辯証的經文，就記录下来，然后仍然礼拜。"他并派遣門人到各方，同别派人辯論，并宣傳自己的学派。派阿布篤拉·哈利斯到西非洲(摩洛哥)，派哈弗斯到虎拉森和

宿命派辯論。他的門徒曾到过也門，遮吉拉(伊拉克北部)以及亞美尼亞。他曾从事著作，据說：他著了一本書，內容有問題千則，以批駁摩尼教。伊本·俄拜德也多与人辯，很善宣傳。有人形容他道："他走来之时，好象剛剛埋葬了他的父亲回来一样；他坐着之时，好象快被人抓去偿命似的；他談話之时，好象天堂地獄就是为他而設立似的。"他和他初期的門徒，不肯为官，只願他們的工作純为安拉。伊本·古泰白說："伊本·俄拜德对哈里發艾布·扎尔法說：'安拉給了你整个世界，你用一半来买你的自身吧！你記起你的最后一夜吧！'哈里發听見这話，垂目不語。侍臣勒比尔說：'伊本·俄拜德！你引起哈里發的憂伤了！'伊本·俄拜德对哈里發說：'这个人侍奉你二十載之久，却沒有一日向你进諫，也沒有在你的門外做过一件符合于天經、聖訓的事。'哈里發說：'我怎样才好呢？我曾对你說，我把印章交在你的手里，只要你和你的門人来，我就滿足了。'伊本·俄拜德答道：'放开我們吧！讓我們得你的助力而高尚吧！你門前有几千樁冤屈案件，你开脫一些吧！我們知道你是誠篤的。'"

穆阿台及勒派虽然如此，然而也不免为人厭惡，这有几个原因：有若干問題，他們違反正宗派的主張，很受正宗派的攻击。譬如他們掀起若干問題，把伊斯蘭教簡單的信仰，变为玄奥的哲学。又在阿拔斯朝买蒙和穆阿台斯麦兩哈里發时代，他們很有权力，为了"'古蘭經'是否为被創造的"这样一个問題，而殘酷地压迫人們。他們不單以哲学理論做他們的学說的辯証，同时又以利劍为他們宣傳的工具。因此，他們的地位不免降低，声名不免墜落了。这也許是他們不重視聖門弟子的原因，他們不承認聖門弟子有若何的特殊，所以敢于分析他們的行为，判断他們的善、惡。如伊本·俄拜德及往后的南查

密，曾批評欧默尔、艾布·伯克、伊本·买斯欧德等人，攻击艾布·胡賴勒之多傳聖訓。①

*　　*　　*

本書所述各种学术活动及宗教学派，乃是倭馬亞朝时代草創时期的狀況，还未达到系統分明、体例严密的学术时代。往后阿拔斯朝初期各哈里發提倡文化，發展倭馬亞朝时的学术基础，注重古代典籍的翻譯，那才是伊斯蘭教文化、思想的黃金时代。我們將在另書加以研究。

本篇主要参考書目

（1）沙赫力斯坦：宗教与教派 Shahrastani: Al-Milel Wan-Nihal.

（2）伊本·哈茲木：宗教与教派 Ibn Hazm: Al-Milel Wan-Nihal.

（3）伊本·艾布·哈底德：辞章之道注釋 Ibn Abu Al-Hadid: Sharh Nahj Al-Balagha.

（4）巴格达底：教派之分歧 Al-Baghdadi: Al-Farq Beïn Al-Firaq.

（5）巴格达底：宗教原理 Al-Baghdadi: Usul Ad-din.

（6）爱施耳里：伊斯蘭人論文集 Al-Ash'ari: Maqalat Al-Islamiyyin.

（7）麦格里基：埃及志 Maqrizi: Al-Hutat.

（8）伊本·赫尔东：历史緒論 Ibn Khaldun: Al-Muqaddimah.

（9）格斯台拉尼：布哈利聖訓实录注 Al-qastalani: Sharh Al-Bukhari.

(10) 伊本·罕理康：人物傳記 Ibn Khallikan: Wafayat Al-a'yan.

① 此处列举一些烦琐的辯論，約二頁，略去未譯。——譯者

(11) 伊本·台伊密叶: 論文集 Ibn Taïmiya: Rasaïl Motafarriqa.

(12) 木邦利德: 哈瓦立及派历史 Al-Mobarrid: Al-Kamil fi Akhbar Al- Khawarij.

(13) 艾布·法拉吉: 韵文集 Abul Faraj: Al-Aghani.

(14) 查哈斯: 說明与解釋 Al-Jahiz: Al-Bayan Wat-tibyan.

(15) 伊斯蘭百科全書: "哈瓦立及"、"十叶"……諸条 Encyclopedia of Islam.

(16) 伊本·賽德: 人物傳記 Ibn Sa'ad: At-Tabaqat Al-Kubra.

(17) 馬威尔底: 法典 Mawerdi: Al-Ahkam As-Sultaniya.

(18) 脫百里: 先知与帝王历史 At-Tabari: Kitab Akhbar Al-Rusul Wal-Muluk.

(19) 費赫尔·拉基: 古蘭經注 Al-Fakhr Ar-Razi: Tafsir Al-Fakhr Ar-Razi.

(20) 伊本·阿布得·朗拜: 文学串珠 Ibn Abd Rabba: Iqd Al-Farid.

(21) 木尔台底: 穆阿台及勒派历史 Al-Mortadhi: Tabaqat Al-Mutazila.

黎明时期(公元632—749年)
大事年表

公元	伊斯蘭紀元	
632	12	穆罕默德卒 艾布・伯克卽哈里發位
634	14	欧默尔卽哈里發位
635	15	哥底西叶战役(波斯)
		耶路撒冷之征服
		巴士拉城之建立
		大馬士革之征服
637	17	庫法城之建立
		叙利亞、伊拉克之征服
640	20	埃及之征服
641	21	涅哈溫战役(波斯)
		波斯之征服
643	23	鄂斯曼卽哈里發位
650	30	古蘭經搜集成册
655	35	阿里卽哈里發位
656	36	駱駝战役
660	40	阿里卒
661	41	倭馬亞王朝建立(大馬士革)
		穆阿威叶卽哈里發位
669	49	哈桑(阿里長子)卒
679	60	叶基德(穆阿威叶之子)卽哈里發位

680	61	克尔巴拉之役 侯賽因(阿里次子)卒
682	63	麦尔旺(哈康之子)卽哈里發位
684	65	阿布篤·馬立克(穆尔威叶之子)卽哈里發位
692	73	圍攻麦加 阿布篤拉·祖白尔卒
700	81	穆罕默德·哈乃費叶卒
705	86	瓦立德(阿布篤·馬立克之子)卽哈里發位
714	96	苏里曼(阿布篤·馬立克之子)卽哈里發位
717	99	奥馬·阿布篤·阿箕子卽哈里發位
719	101	叶基德第二(阿布篤·馬立克之子) 卽哈里發位
724	106	雪沙姆(阿布篤·馬立克之子)卽哈里發位
728	110	哈桑·白索理卒
738	121	賽德·宰伊尼·阿比底卒
741	124	祖赫里卒
743	126	瓦立德第二(叶基德之子)卽哈里發位
744	127	叶基德第三(瓦立德之子)卽哈里發位
745	128	麦尔旺第二(穆罕默德之子)卽哈里發位
747	130	遮赫姆·索弗旺被杀
748	131	瓦綏尔·伊脫卒
749	132	倭馬亞王朝亡

主要譯名对照表

（按照汉文字画次序排列）

二　画

什叶　Shi'a

什叶派　Shi'itism

三　画

才迈赫舍利　Zemehsheri

也門　Yemen

四　画

巴士拉　Basra

巴尔加　Balqa

巴林群島　Bahreïn

巴哈台里　Al-Bahtari

巴赫蘭　Bahram

木邦利德　Mobarrid

木兹雪尔　Mozhir

內志　Nejd

比拉勒　Bilal

五　画

叶基德·哈比布　Yezid Habib

叶基德·俄迈勒　Yezid Omeïra

叶兹德吉尔　Yezdajird

叶瑪迈　Yemama

叶斯里伯　Yethrib

瓦立德　Al-Walid Ibn Otba

瓦格底　Al-Waqidi

瓦赫布·穆南比　Wahb Ibn Mo-nabbi

瓦薩里　Nizar

母才尔　Modar Ibn Nizar

母薩·阿格伯　Mussa Ibn Aqaba

汉志　Hejaz

汉薩·撒比特　Has'san Thabit

古拉谷地　Wadi Qura

古萊氏　Qoreïsh

古賴兹　Qoreïdha

布哈拉　Bukhara

布斯拉　Bosra

白拉祖理　Al-Balazuri

白魯尼　Al-Beïruni

尔薩（耶穌）　Issa

卡尔白·艾哈皮尔　Ka'b Ibn Ahbar

札尔法尔　Ja'afar Ibn Abi Talib

六　画

亞丁　Adan

亞格白　Aqaba

伊本·艾比·渥賽白阿　Ibn Abi Oseïba

伊本·艾布·哈底德　Ibn Abu Hadid

伊本·阿拉比　Ibn Arabi

伊本·阿拔斯　Abd Allah Ibn Abbas

伊本·艾賽尔　Ibn Athal

伊本·易司哈格 Ibn Ishaq
伊本·哈兹木 Ibn Hazm
伊本·几尼 Ibn Jinii
伊本·罕理康 Ibn Hallil.an
伊本·穆哈丽斯 Ibn Mahris
伊本·汉撒 Abdur-Rahman Ibn Hassan
伊本·西戴 Ibn Sida
伊本·賽德 Ibn Sa'd
伊本·胡尔达才拔 Ibn Khurdadhbah
伊本·罗斯特 Ibn Rusta
伊本·希和布 Ibn Shihob Az-Zubeïr
伊本·舍哲尔 Ibn Shajari
伊本·阿布得·朗拜 Ibn Abd Rabba
伊本·哈达拉弥 Ibn Hadrami
伊本·俄拜篤拉 Ibn Obeïd Allah
伊本·古太白 Ibn Kuteïba
伊本·艾布丽拉 Ibn Abu Leïla
伊本·奈丁 Ibn Nadim
伊勒 Aila
伊姆勒·盖斯 Imru ul-qeïs
伊斯法汗 Isfahan
伊斯法汗尼 Isfahani
伊斯瑪仪（以实馬利） Ismaïl
艾布·雪蘭 Abu Hilal
艾布·哥布斯 Abu Qubus
艾布·欧默尔 Abu Omarb. Al-Ilaï
艾布·賽德 Abu Zeïd Aq-qoreïsh
艾布·祖里 Abu Zurri
艾布·达尔丹 Abu Ad-dardaï
艾布·台瑪木 Abu Tamam
艾布·台密姆 Abu Tamim
艾布·爱斯瓦德 Abu Aswad
艾布·母撒·爱施耳里 Abu Mussa Al-Ash'ari
艾布·法拉吉 Abul Faraj
艾布·費达 Abul Feda
艾布拉 Al-Ghebraï
艾格蘭 Al-Aqraï b. Habis
艾奈斯 Anas Ibn Malik
艾尔格穆 Ilqama Al-Fahl
艾巴尼·賽德 Aban Ibn Sa'd
艾巴尼·鄂斯曼 Aban Iban Othman
迈尔旺 Marwan
迈赫拉 Mehra
迈赫底 Mehdi Imam
迈赫哲尔 Mahjaï
安特勒 Antret
多法尔 Zafar
弗斯它特 Fastat
耳撒·穆西 Issa Ibn Mussa

七 画

麦加 Mecca
麦地那 Medina
麦格里基 Al-Maqrizi
罕馬德 Hammad Ar-Raweya
罕才莱·勒比尔 Hazzela Ibn Ar-Rabiï
努尔曼 Nuaman
努弗德 Nefud
希蘭（夏腊） Hira
希木叶利 Himyar
沙尔比 Ash-Sha'bi
沙赫力斯坦 Shahrast

克里爾 Kahlan

八 画

阿定·賽德 Adiï Seïd
阿曼 Oman
阿布篤·馬立克 Abd Al-Malik
阿布篤·賽白衣 Abd Sabaï
阿布篤·馬立克·爱布遮尔 Abd Malik b. Abjar
阿布篤拉·买斯欧德 Abd Allah b. Mas'oud
阿德南 Adnan
阿斯克里 Al-Askari
阿魯西 Al-Alusi
阿慕尔·庫尔苏木 Amr Ibn Kulthum
阿摩尼塞迦 Ammonius Saccas
奈巴特 Nabat
奈芝蘭 Nejran
奈底尔 Banu Nadir
奈赫伊 An-Nakhï
苏勒 Sur
苏里曼 Sotiman
苏飞派（神秘派） Sufiism
苏郁退 As-Suyutiï
易司哈格（以撒格） Ishaq
易司馬仪·叶撒 Ismaïl Ibn Yessa
易卜拉欣（亞伯拉罕） Ibrahim
門才尔 Monzar
肯迪 Al-Kindi
帖哈麦 Tihama
罗斯坦 Rustan
底納瓦利 Ad-Dinawari

九 画

哈木斯 Homs
哈瓦立及 Khawarij（复），Kharijiï（單）
哈达拉毛 Hadramaut
哈桑 Hassan Ibn Aly
哈桑·白索理 Hassan Basari
哈桑·叶撒 Hassan Yessar
哈立德·賽德 Halid Ibn Sa'd
哈利斯·宰白勒 Haris Ibn Jebla
胡太叶 Huteïa
胡尔木茲第一 Hormoz I
祖·諾瓦斯 Zu-Nuwas
祖赫尔 Zuheïr
俄卡才 Okazh
俄尔衛·祖白尔 Orwat b. Azzubeïr
查哈斯 Jahiz
侯賽因 Husseïn Ibn Aly
科普特 Kopt

十 画

馬立克 Malik Ibn Anas
馬里伯 Ma'reb
馬茲德 Mazdi
爱弥兒·阿里 Emir Aly
爱克塞姆·索非 Aktham Ibn Saïfi
爱查山 Jabal Aja
爱哈哥府 Al-Ahqaf
爱薩西奈（爱薩尼） Ghassani
爱茲底 Al-Azdi
海木丹 Hamdani
海茲勒支 Khazrej
哥尔德基叶 Goldziher

哥底西叶 Qadisiyya
泰邑瑪 Teïma
泰明达理 Temim Ad-dari
庫法 Kufa
唐邑 Taï
索邑达 Seïda
桑卡克 Sakkaki
拿比艾 Nabigha Az-Zubjawa
特尔突实 Tartush

十一画

脫百里 Ibn Jarir At-Tabari
雪沙米 Hisham
盖伊努葛 Qaïnuqaï

十二画

買蒙 Maïmoun
買斯欧底 Mas'oudi
渥薩迈 Osama
渥曼叶·艾比·桑勒特 Omeyya b. Abi Salt
雅各 Ja'acob
提尔米几 At-Tirmizi
普罗太奴 Plotinus
舒来哈比里 Shurahbili b. Hassan

十三画

奥馬·阿布篤·阿箕子 Omar b. Abd Al-Aziz
奥查尔 Awzaï
葛哈唐 Kahtan
塔伊夫 At-Taïf
路白哈利 Rub'al Rhali
費勤茲德格 Firezdaq

十四画

圖法罗 Tufeïl ad-dawsi
豪蘭 Harran
赫尔弗 Khalf Al-Ahman
赫巴尔 Khaïbar

十五画

魯格曼 Luqman
摩索尔 Mosul
撒馬兒汗 Samarcand

十六画

穆哈默德·西林 Mohammed Ibn Sirin
穆方才理 Mofadhal Adh-dhabiï
穆阿台及勒 Muatazila
穆阿士 Moaz Ibn Jabal
穆查雪德·哲白尔 Mojahid Ibn Jabr
穆阿威叶 Muawiyeh
賴赫米 Lekhmiï

十七画

賽德·朱拜尔 Seïd Ibn Zubeïr
賽德·撒比特 Seïd Thabit
賽德·薩汗 Seïd Ibn Suhan
賽德·穆桑伊布 Sa'ïd Mosïb
賽德·宛葛斯 Sa'd Abi waqqas
賽尔曼 Salaman Af-farisi
賽白衣 Sabaï
賽基法 Saqifa
賽母桑 Zem-zam
薩那 Sana

譯者后記

这本書是在抗日战爭时期根据阿拉伯文原著翻譯的，一九三九年由商务印書館在香港印行，印数有限，很少流通。一九五六年夏，我到北京参加高教部召集的文史科教学大綱的审訂会議，当时参加世界中古史組的一些同志，認为目前我国和阿拉伯国家的关系，日益密切，对阿拉伯历史的研究正需要大力开展，希望重印出来，作为世界史、亞洲史的教学与研究的参考。因而从新对照原文，修改了一些錯落，交出版社重印。

本書著者所使用的史观，完全是旧的史观。阿拉伯文的历史著作，無論是古典的或近代、現代人写的，几乎沒有例外，完全是从伊斯蘭教和阿拉伯人的立場出發的，本書著者自然也不能例外。但著者在取舍史料和立論方面，力圖克服一些民族和宗教的狹隘情緒。如論述伊斯蘭产生前后的阿拉伯社会；如論述阿拉伯人向外侵略后对被征服地区人民——波斯人、叙利亞人、埃及人的統治；如論述奴隶与釋奴受阿拉伯統治者的歧視与虐待，以及奴隶与釋奴对阿拉伯文化的貢献；如論述希臘、罗馬对阿拉伯文化的影响；如論述阿拉伯的封建統治者对阿拉伯人民的压迫，以及阿拉伯封建統治阶級內部的矛盾等；在某种程度上，都是比較客观的。这是跟一般阿拉伯文的史籍稍有不同的。本書最大的特点是，所引証的史料，完全是根据原始性的古典著作（除少数引証西方人的著作外）。在目前我国还缺乏阿拉伯史料的情况下，这本書对于从事历史教学与研究的同志，也許多少有一些用处。希望讀者批判

使用。

在翻譯的过程中，有少数艰深而不易翻譯的詩句，少数解釋字法的字句，略去未譯，我曾在譯者注釋中加以說明。

著者生于一八七八年，卒于一九五四年，历任开罗大学历史系教授、文学院院長、埃及皇家学会会員等职。本書共七冊：第一冊"阿拉伯文化的黎明时期"（即現在这个譯本，旧譯名为"黎明时期回教学术思想史"），出版于一九二八年。第二、三、四冊"阿拉伯文化的近午时期"，出版于一九三三、一九三五、一九三六年。第五、六、七冊"阿拉伯文化的中午时期"，出版于一九四六、一九五二、一九五三年。

譯者水平有限，錯誤难免，希望得到指正。

一九五八年六月二十七日譯者記。

統一書号 11017·61
定价:0.85元